SIGILL. SCHOLAE RELIGIONIS PACIFICAE
CONDITAE 1866
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

In Gemeinschaft mit

ERICH DINKLER / ERNST KÄSEMANN / MARTIN NOTH

GERHARD ROSENKRANZ / HANNS RÜCKERT

ERNST STEINBACH

herausgegeben von

GERHARD EBELING

KOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

53. Jahrgang 1956

VERLAG J.C.B.MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

55332

V. 53
1956

©

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1956
Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, diesen Band, einzelne Beiträge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

Druck H. Laupp jr Tübingen

INHALT DES 53. JAHRGANGES (1956)

Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen. Von Professor D. Dr. Leonhard Rost, Berlin-Lichterfelde-West 1

Die Tradition und Komposition der Areopagrede. Von Dozent Dr. Wolfgang Nauck, Tübingen 11

Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes. Von Pastor Leif Grane, Gentofte/Dänemark 53

Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung. Von Professor D. Werner Schultz, Kiel 75

Missionswissenschaft als Wissenschaft. Von Professor D. Gerhard Rosenkranz, Tübingen 103

Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias. Von Professor D. Dr. Kurt Galling, Göttingen 129

Aufbau und Theologie des „Poimandres". Von Professor D. Ernst Haenchen, Münster i. W. 149

Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik. Von Dr. Ernst Heitsch, Göttingen 192

Die Frage nach dem historischen Jesus. Von Professor D. Ernst Fuchs, Berlin-Schlachtensee 210

Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein und die existentialanalytische Begrifflichkeit in der evangelischen Theologie. Von Dr. Ulrich Luck, Münster i. W. 230

Die Frage der Philosophie und die Antwort der Theologie. Von Professor Dr. Erwin Reisner, Berlin-Zehlendorf 251

Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern. Von Professor D. Gerhard Friedrich, Erlangen 265

Herrenmahl und Kirche bei Paulus. Von Professor D. Günther Bornkamm, Heidelberg-Handschuhsheim 312

Welchen Sinn hat es, von „theologischer Ontologie" zu reden? Von Peter Biehl, Marburg/Lahn 349

Theologie und Wirklichkeit. Von Professor D. Gerhard Ebeling, Zollikon bei Zürich 372

VERZEICHNIS DER MITARBEITER

BIEHL, PETER, in Marburg/Lahn, Krummbogen 39¾ 349

BORNKAMM, D. GÜNTHER, Professor in Heidelberg-Handschuhsheim, Mühltalstraße 33 a 312

EBELING, D. GERHARD, Professor in Zollikon bei Zürich, Rotfluhstraße 25 . 372

FRIEDRICH, D. GERHARD, Professor in Erlangen, Essenbacher Straße 6 . . 265

FUCHS, D. ERNST, Professor in Berlin-Schlachtensee, Matterhornstraße 26 210

GALLING, D. Dr. KURT, Professor in Göttingen, Merkelstraße 69 129

GRANE, LEIF, Pastor in Gentofte/Dänemark, Fuglegaardsvænget 70 . . 53

HAENCHEN, D. ERNST, Professor in Münster i. W., Steveninkstraße 12 . . 149

HEITSCH, Dr. ERNST, in Göttingen, Calsowstraße 49 192

LUCK, Dr. ULRICH, in Münster i. W., Alter Fischmarkt 11/12 230

NAUCK, Dr. WOLFGANG, Dozent in Tübingen, Eugenstraße 3 11

REISNER, Dr. ERWIN, Professor in Berlin-Zehlendorf, Nieritzweg 5 . . . 251

ROSENKRANZ, D. GERHARD, Professor in Tübingen, Mörikestraße 22 . . 103

ROST, D. Dr. LEONHARD, Professor in Berlin-Lichterfelde-West, Margaretenstraße 29 c 1

SCHULTZ, D. WERNER, Professor in Kiel, Wrangelstraße 6 75

Zum geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen[1]

Von Leonhard Rost

Die große Zeit der klassischen Einleitungswissenschaft ist vorüber. Fragen, wie sie für Bernhard Hinrich Witter 1711 an den ersten Kapiteln der Genesis aufgebrochen sind, wie sie der Leibarzt Ludwigs XV., Jean Astruc, ohne von seinem bald vergessenen Vorgänger zu wissen, für die ganze Genesis 1753 in unüberhörbarer Weise formuliert hat und wie sie dann mit deutscher Gründlichkeit von Johann Gottfried Eichhorn in seiner 1780–83 erschienenen Einleitung in das Alte Testament an alle biblischen Bücher des Alten Testaments herangetragen wurden und das 19. Jahrhundert und das erste Drittel des 20. Jahrhunderts beherrschten, sind zurückgedrängt und weithin durch neue Fragestellungen abgelöst. Daran ändert nichts die Tatsache, daß Einleitungen in das Alte Testament noch geschrieben und Vorlesungen über diesen Gegenstand gehalten werden. Der Ursachen für dieses Zurücktreten sind viele. Einmal hat die Herkunft aus der Zeit der Aufklärung der Disziplin immer wieder Angriffe von Fundamentalisten aller Schattierungen eingetragen und sie vor allem in weiten Gemeindekreisen mit dem soupçon des Angriffes auf die heiligsten Güter belastet. Dann hat die historische Fragestellung, wie sie vor allem im Historismus sich selbst fragwürdig zu machen drohte, allmählich zu einer gewissen Ermüdung geführt, und schließlich hat die Frage nach dem Wesentlichen, das man jenseits der Historie in systematischen Untersuchungen zutage zu fördern hoffte und hofft, das Interesse an Einleitungsfragen abgelöst. Freilich hat auch die Einleitungswissenschaft selbst Fragestellungen aus sich herausgesetzt, die die ältere klassische Linie zu verwischen drohen, zumal sie, wie die Gattungsforschung, viel stärker der Systematik als der Geschichte verpflichtet sind und, wie die Formgeschichte, zwar im Namen noch die Beziehung zur Geschichte betonen, in den Ausführungen aber, die

[1] Johannes Schneider zum 23. 9. 1955.

unter diesem Titel laufen, von einer geschichtlichen Erfassung der Tatbestände in steigendem Maße absehen zu können glauben.

Und doch sind die Probleme nur zurückgedrängt, nicht gelöst. Das wäre kein Schade, wenn es Scheinprobleme wären, wie sie uns etwa nicht selten in Talmud und Midrasch, um ein am Rande theologischen Interesses stehendes, freilich darum nicht unwichtiges Gebiet zu nennen, entgegentreten oder wie sie gelegentlich in theologischen Disputationen des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts begegnen. Nein, es sind Fragen von zentralem theologischen Interesse, die das Verhältnis Offenbarung und Geschichte oder richtiger das Problem Offenbarung in der Geschichte berühren, ja nicht nur berühren, sondern aufwerfen. Ich habe nicht die Absicht, dieses Problem hier in extenso darzulegen, noch weniger, es zu lösen. Es muß genügen, wenn hier mit einigen Sätzen gezeigt wird, worauf es mir im Zusammenhang mit der Frage nach dem geschichtlichen Ort der Pentateuchquellen ankommt.

Jede Offenbarung vollzieht sich im geschichtlichen Raum; sie geschieht an Menschen. Der Mensch lebt nach dem Alten Testament im Raum der Geschichte. Schon das erste Wort der Genesis macht dies jedem deutlich, der sich mit der Welt des Alten Testaments auseinandersetzt; denn wenn hier von einem Anfang die Rede ist, an dem Gott Himmel und Erde gemacht hat, so ist, wie die Fortsetzung zeigt, an den Anfang einer Geschichte gedacht, die Gott dem in Zeit und Raum verhafteten Menschen schenkt. Noch deutlicher tritt diese Geschichte Gottes an Menschen und mit den Menschen im jahwistischen Schöpfungsbericht in Gen 2 hervor, der vom Handeln Gottes in einer creatio continua erzählt. Gott handelt in und durch die Geschichte der Menschen und offenbart sich eben diesen Menschen in geschichtlichen Zeitpunkten, für die das Alte Testament den Begriff der עת bereitstellt, einen Begriff, der ziemlich denselben Umfang hat wie das neutestamentliche Wort *καιρός*. Beide Wörter meinen im biblischen Sprachgebrauch die erfüllte Zeit; Gal 4,4 umschreibt das Gemeinte mit *πλήρωμα τοῦ χρόνου*, Fülle der Zeit, und erklärt, daß eben der *χρόνος* erfüllt sein muß, bis in der Chronologie der Zeitpunkt, der *καιρός*, da ist für die Sendung des Sohnes. Und im Anfang seiner Schrift prägt der Elohist den bedeutsamen Satz von der Schuld der Amoriter, die noch nicht abgerundet sei, so daß die Nachkommen Abrahams vier Generationen lang in Ägypten auf die Landnahme warten mußten.

Wenn die Zeit erfüllt ist, offenbart sich Gott den Menschen, indem er Menschen erweckt, die seine Offenbarung vermitteln können, Men-

schen, die mitten in Raum und Zeit leben, Menschen, die dadurch, daß sie Sprecher Gottes werden, nicht ihr Verhaftetsein an Raum und Zeit und damit an das geschichtliche Dasein und Sosein aufgeben können, sondern es mit hineinnehmen in ihre Verkündigung. Dies kann in solch einem Ausmaß der Fall sein, daß der westjudäische Bergbauer Micha den Untergang der Hauptstadt Jerusalem als Gipfel der assyrischen Heimsuchung ankündigen kann im gleichen Jahre 701, in dem der Jerusalemer Jesaja in dem gewaltigen Spruch, den 2. Kön 19, 20 ff. überliefert, dem Belagerer ankündigt, daß Jahwe ihn gewaltsam nach Assur auf demselben Wege zurückführen werde, ohne daß er Jerusalem betreten habe.

Aber nicht nur Propheten treten auf, wenn die Zeit erfüllt ist, und nehmen ihr eigenes Wünschen und Sehnen mit hinein in ihre Verkündigung, auch die Verfasser der Pentateuchquellen sind Männer der Verkündigung, denen es geschenkt wurde, von den Taten Gottes in der Vergangenheit in erfüllter Zeit zu reden. Sie nehmen nicht weniger als die Propheten in diese ihre Darstellung das mit hinein, was ihre Zeit dachte, ersehnte, erstrebte, worüber ihre Zeit sich freute und worunter sie litt. Dem nachzugehen, den geschichtlichen Ort der einzelnen Pentateuchquellen anzudeuten und von da aus einige Lichter auf diese Quellen selbst fallen zu lassen, ist die Aufgabe, die hier in Angriff genommen werden soll.

Sinnvoll ist sie freilich nur dann, wenn die Existenz solcher Quellen angenommen wird. Ich habe keinen Grund, ihr Dasein zu bezweifeln. De Vaux hat Recht, wenn er in seiner Gedenkrede auf Jean Astruc 1953 in Kopenhagen sich zur Quellentheorie bekennt, freilich nicht ohne zum Schluß eine Reihe unerledigter oder neu auftauchender Probleme anzudeuten. Wohl ist der Elohist nur fragmentarisch erhalten, und wohl sind diese Fragmente stilistisch und ideengeschichtlich nicht so einheitlich, daß für uns die Gestalt des Verfassers ganz greifbar wird. Aber ihn mit Volz und Rudolph in eine Reihe von Bearbeitungen einzelner jahwistischer Erzählungen aufzulösen, geht weiter, als es der Erhaltungszustand dieser Stücke anrät. Dazu hat Noth wohl richtig darauf hingewiesen, daß bei der Zusammenarbeitung des Jahwisten und Elohisten der Jahwist die Grundschrift bildete, in die die elohistischen Abweichungen eingetragen und eingebaut wurden. Im folgenden wird demnach die selbständige Existenz von vier Pentateuchquellen, dem Jahwisten, dem Elohisten, dem Deuteronomium und der Priesterschrift, vorausgesetzt, unbeschadet der von Noth vorgetragenen These, daß das Deuteronomium ursprünglich der Anfang des deuteronomistischen Werkes gewesen sei. So wahrscheinlich

diese Annahme ist, so ist doch nun seit Esra das Deuteronomium Bestandteil des Pentateuchs und fällt damit in den Bereich unserer Untersuchung.

Der Jahwist wird von der heutigen Forschung fast allgemein in die glanzvollste Periode jerusalemischen Königtums unter David und Salomo gesetzt. In einem gewaltigen Aufstieg hatte David aus der ägyptischen Konkursmasse des Neuen Reichs und dem Geschiebe nordsyrischer Kleinstaaten ein kompliziertes Reichsgefüge aufgebaut, das in der Person dieses bethlehemitischen Bauernsohnes und Söldnerführers das einigende Band hatte. In einem Menschenalter war aus den zwischen kanaanäischen Stadtstaaten eingesickerten Stämmen, in deren Erinnerungen die Wüstenzeit des Kleinviehnomadentums eine überragende Rolle spielte, ein sich seiner Stärke bewußtes Volk geworden, dem andere, viel früher zur Seßhaftigkeit und staatlichen Selbständigkeit gelangte Völker dienstbar und tributpflichtig wurden. Der Name des Gottes Israels und seines Königs David war über mancher fremden Hauptstadt genannt worden, und noch die Völkersprüche des Amos lassen spüren, welche Verpflichtungen gegen Jahwe und seinen König die Unterworfenen damit auf sich genommen hatten. Von dem Bache Ägyptens, dem heutigen Wādī el-ʿArīsch und dem Golf von ʿAḳaba im Süden bis an den Euphrat im Nordosten, vom Küstensaum des Mittelmeers bis zu den regenarmen Wüstenflächen des Ostlands erstreckte sich der Machtbereich Israels. Die große Handelsstraße, die Asien mit Afrika, das Zweistromland mit dem Nilgebiet verband, wurde vom Bach Ägyptens bis an den Euphrat vom Reiche Davids kontrolliert und konnte bei politischen Spannungen blockiert werden. Die Stämme, die in der Wüstenzeit Mühe gehabt hatten, sich im Lande Kanaan zu behaupten, und unter Saul einen fast aussichtslosen Kampf gegen die Philister geführt hatten, waren Herren eines handelspolitisch ungeheuer wichtigen Wegs geworden. Wie weit sich David selbst, die Gunst der Situation nützend, in den Welthandel des vorderen Orients eingeschaltet hat, läßt sich nicht feststellen, da die Quellen schweigen. Um so beredter werden sie bei seinem Sohn und Nachfolger, der anscheinend für gewisse wichtige Handelsgüter Monopole festgelegt hat.

Aber nicht die Ausdehnung der Handelsmöglichkeiten ist für unser Thema das Wichtigste, sondern dies, daß in Davids Reich, das er seinem Sohne überlassen konnte, Völker und Stämme verschiedener geschichtlicher Erinnerung vereinigt waren und über sie alle Jahwes Name genannt war, so daß sie damit zu Untergebenen, zu Sklaven dieses Gottes Israels geworden waren.

Hier setzt nun der Jahwist ein mit seinem Werk, das primaqu' ab origine mundi bis zur Landnahme führt. Er war nicht der einzige, der damals, von dem Gang der Geschichte mit fortgerissen, Gottes Wirken in der Geschichte seines Volkes schildern wollte. Die Verfasser der Ladeerzählung, der Aufstiegsgeschichte Davids, der Thronnachfolgegeschichte waren ihm zum Teil vorausgegangen. Aber während diese sich mit einzelnen Ereignissen der Zeitgeschichte befaßten, versuchte er, die Geschichte Gottes mit der Menschheit darzustellen, innerhalb deren sich die Vorgeschichte des Volkes bis zur Landnahme abspielte. Zwar tritt die Geschichte des eigenen Volkes immer stärker hervor, bis sie schließlich alles überschattet. Aber in die Anfänge sind Erzählungen eingefügt, die Jahwes Anspruch auf die Keniter, die Moabiter, Ammoniter, Aramäer und Edomiter zeigen. Kain, die Töchter Lots, Laban, Esau treten auf und werden zu Figuren in dem buntgewirkten Teppich der Geschichte, denen Jahwe, der Gott Israels, ihren Platz am Rande der Geschichte seines Volkes angewiesen hat, wie ihn für das Stammland Kanaan selbst die Noahsprüche festlegten.

So stellte der Jahwist die Ordnung des davidischen Großreichs dar als ein gottgewolltes, schon in der Urgeschichte und in der Patriarchengeschichte angebahntes System von Beziehungen, das durch Jahwes Führung und Leitung nun im davidischen Großreich verwirklicht wurde. Darum ist für ihn Jahwe nicht erst ein Eigenname Gottes, der dem Mose am Sinai offenbart worden ist; für ihn ist die Kontinuität des göttlichen Schaffens und Wirkens von der Erschaffung des Menschen an bis in die Gegenwart hinein in dem Gottesnamen ausgedrückt. Derselbe Gott, der den ersten Menschen aus dem Staub der Ackererde geformt und ihm den lebenspendenden Hauch eingeblasen hat, ist es, der die mannigfach abgestuften Abhängigkeiten vorgeformt hat, wie sie in der Gegenwart des davidischen Großreiches offenbar geworden sind.

Ganz anders der Elohist, der, soweit seine Existenz anerkannt wird, einhellig als Angehöriger des Reiches Israel angesehen wird, das sich nach dem Tode Salomos aus den nördlich Benjamins wohnenden Stämmen gebildet hatte. Israel war das reichere Land. Zwar waren die Vasallenstaaten, auf denen die Großmachtstellung Davids mit beruht hatte, aus dem Staatsverband ausgeschieden und vor allem die Aramäer von Damaskus im Nordosten und die Philister im Südwesten in steigendem Maß zu peinlichen Bedrängern geworden. Aber mit der Jesreelebene und dem nördlichen Teil der Saronebene kontrollierte der Staat noch immer ein wesentliches Stück der Handelsstraße, das nur auf dem Seeweg von Phönizien nach Ägypten umgangen wer-

den konnte. Der Druck der Kleinstaaten, die späterhin durch Assur abgelöst wurden, lastete auf dem Staat Israel, dessen instabile Leitung, in der sich Dynastien in raschem Wechsel ablösten, nur selten eine größere Machtentfaltung oder auch nur erfolgreichen Widerstand gestattete. Mit dem größeren Territorium, der geopolitisch wichtigeren Lage, hatte der Staat Jerobeams I. und seiner Nachfolger auch den Israelnamen, der die zwölf Stämme einst geeinigt hatte, usurpiert. Und doch fehlte ein Letztes: Das alte Ladeheiligtum, das noch aus der Wüstenzeit stammte und von dem die Ladeerzählung so Schreckhaftes und Wunderbares zu berichten wußte, stand in dem Heiligtum Salomos in Jerusalem und zog nach wie vor die Wallfahrer an, die zu den schönen Festen Jahwes nach Jerusalem hinaufpilgerten, Wallfahrer nicht nur aus Juda, sondern auch aus Israel, auf dessen Gebiet, in Silo, ja einst dieses Heiligtum gestanden hatte. Nachbilden konnte man diesen verehrungswürdigen Kultgegenstand nicht. Es hätte einer Nachbildung die nötige Weihe gefehlt. Aber gelöst mußte offensichtlich das drängende Problem werden, da sonst der Staat Israel im Tiefsten abhängig geblieben wäre von Jerusalem. Die Stierbilder von Bethel und Dan sollten Ersatz bilden. „Das sind eure Götter, die euch aus Ägyptenland geführt haben", so ließ Jerobeam ausrufen, indem er die erinnerungsschwere Auszugstradition anklingen ließ. Damit waren neue Kultmittelpunkte geschaffen, königliche Heiligtümer auf Krongütern, wie Amos betont. Noch aber verband die gemeinsame Geschichtsdarstellung des Jahwisten die beiden Staatsgebilde. In Juda erfüllte sie nach wie vor ihren Dienst und hielt mit ihren großjudäischen Idealen die Erinnerung an die große Zeit Davids wach; aber in Israel hatte man auf diese Ideale unter dem harten Druck der rauhen Wirklichkeit längst verzichten müssen, auch schon deshalb, weil eine Einbeziehung Judas notwendigerweise Jerusalem erneut zur Hauptstadt gemacht hätte. So war die Zeit reif für das Auftreten des Elohisten. So fragmentarisch und uneinheitlich seine Quelle auf uns gekommen ist, das scheint doch festzustehen, daß er auf wesentliche Bestandteile der älteren jahwistischen Überlieferung verzichtet hat. Darunter fällt die Urgeschichte, aber auch die Loterzählung. Sehen wir von Esau, dem Ahnherrn der Edomiter, ab, der als Bruder Jakobs erscheint, und ebenso von Laban, als dem Vertreter der Aramäer, so sind es gerade die Teile, in denen die großjudäische Idee mit ihrem Versuch, den eingegliederten Vasallenstaaten durch Aufnahme einzelner ihrer Überlieferungen eine geistige Heimat in dem neuen, in der Verehrung Jahwes und in dem Gehorsam gegen seinen Gesalbten geeinigten Reich zu bieten, am deutlichsten zum Ausdruck kommt.

Auch neu aufgenommene Stoffe greifen nicht mehr nach dem Süden über und versuchen auch nicht, genealogische Beziehungen zu Ammonitern und Moabitern festzulegen. Der Elohist ist gegenüber dem Jahwisten wesentlich bescheidener. Er wäre es auch in theologischer Hinsicht, wenn nicht er es wäre, der den Dekalog darbietet und mit der Übernahme des kanaanäischen Rechtes im Bundesbuch einerseits seine geistige Freiheit, andererseits aber in der Art der auswählenden Aufnahme seine Bindung an den Bundesgott Jahwe eindrucksvoll dokumentiert. Aber am stärksten zeigt sich die Eigenart dieses Verfassers doch darin, daß erst Mose Gottes Eigennamen Jahwe den Stämmen verkündigen und sie im Namen Jahwes zum Auszug aus Ägypten aufrufen darf. Die Proklamation Jerobeams bekommt hier ihr theologisches Gewicht: Der Gott der Väter hat beim Auszug zuerst dem Volke seinen Namen kundgetan, eine zukunftsträchtige Aussage von unübersehbarer Bedeutung. Gott hat sein Ja zum Werk des Elohisten gesagt: seine Geschichtsauffassung tritt uns in den vorexilischen Propheten entgegen und gewinnt neue Bedeutung im Deuteronomium.

Der Staat Israel, im Aufruhr gegen Davids Enkel entstanden, durch Propheten ebenso in seiner Sonderexistenz gefördert wie in seinen Königen bekämpft, erlag im Jahre 722 endgültig dem assyrischen Ansturm: er wird einbezogen in das assyrische Provinzsystem; die Oberschicht wird deportiert, und an ihrer Stelle werden Ausländer angesiedelt. Es ist hier nicht die Stelle, den Auswirkungen nachzugehen, die dieser Untergang für die Idee des Zwölf-Stämme-Systems hatte. Viel wichtiger ist in diesem Zusammenhang ein anderes. Schon während des syrisch-ephraimitischen Krieges, als durch Assurs Eingriff der Staat Israel mehr oder minder auf das Stammesgebiet Ephraim beschränkt ward, redete Jesaja von den beiden Häusern Israels und spricht in der Folgezeit dem Rumpfstaat den Israelnamen ab. Ja, nicht nur dies, er bezeichnet die Judäer als Israel und übernimmt damit den Traditionsanspruch, den das Reich Israel nach dem Tode Salomos beansprucht hatte. Nun kamen nach dem Zusammenbruch Flüchtlinge aus Israel nach Juda und brachten ihre Erinnerungen und ihre Gesetze mit. Aus der Berührung dieser Leute mit prophetischen Kreisen ist meines Erachtens das Deuteronomium hervorgegangen. Mit Recht hat schon Welsh und neuerdings unter Heranziehung neuer Beobachtungen Albrecht Alt auf den israelitischen Charakter dieser Gesetzgebung hingewiesen. Aber so gewiß weithin israelitische Ideen zutage treten, so sicher ist es, daß dieses Gesetz erst unter Josia bei Bauarbeiten am Tempel im judäischen Jerusalem

aufgefunden worden ist. Eine mögliche Hypothese scheint mir die folgende zu sein: Der Untergang des Reiches Israel mußte dem Reiche Juda die Frage stellen, wie es nun um die Israeltradition bestellt sei, die vielleicht gerade deshalb, weil sie vom Reiche Israel so stark herausgestellt worden war, Jerusalem zur stärkeren Hervorhebung der Verheißungen an David und zur Ausbildung der damit in Beziehung stehenden Tempeltradition geführt hatte. Jesaja hatte schon 732 den Weg gewiesen, und das Deuteronomium führte ihn nun energisch weiter, bis im Exil Deuterojesaja als Israel und Jakob nur noch die anerkannte, die von Juda abstammten. Wenn Juda nun in die Israeltraditionen neu hineinwachsen sollte, dann war das Deuteronomium die geeignetste Anleitung. Dann war aber auch die Zeit durchaus bereit, wie eben gezeigt wurde. Aus diesem Hinhören auf den καιρός entstand das Werk. Die Stunde seiner Veröffentlichung freilich wurde durch die Ereignisse des Jahres 701 um volle 80 Jahre hinausgeschoben. Wenn auch Jerusalem in jenem Jahr nicht dem Assyrerheer Sanheribs zur Beute wurde, so war doch aus jener Bedrängnis ein Vasallenverhältnis zum Herrn des Weltreichs erwachsen, das dem Gott Assur und später in seinem Gefolge auch anderen Göttern seines Pantheons Raum in Jahwes Tempel gewährte. Erst der Zusammenbruch des assyrischen Weltreichs bot Josia die Möglichkeit, mit der politischen auch die eng damit verknüpfte religiöse Vorherrschaft der Assyrer abzuwerfen, und nun war die Zeit gekommen, in der das Deuteronomium wirken sollte. Indem es sich als eine Abschiedsrede des Mose gab, machte es die Gemeinde der Gegenwart zu Augenzeugen der Gesetzgebung am Sinai, deren zeitgemäße Entfaltung es war, und indem es die Einheit des von Jahwe erwählten Heiligtums in der Mitte der Stämme betonte, gab es dem Jerusalemer Tempel die überragende Bedeutung, die ihm das wohl nicht von Jesaja selbst stammende Wort, Jes 2, verheißen hatte, wenn dort verkündigt ward, daß der Berg Jahwes am Ende der Tage höher sein werde als alle Berge und alle Völker dorthin zusammenströmen sollten, um etwas von den Weisungen Jahwes zu empfangen. Die Sinaioffenbarung und der Tempel in Jerusalem erscheinen als die kostbaren Gaben Gottes, für die das Volk dem spendenden Jahwe durch das Festhalten an ihnen danken darf.

Wiederum kann nicht versucht werden, die Tragweite dieser Thesen in extenso darzulegen. Sie haben zusammen mit der Verkündigung des Ezechiel die Gemeinde durch das Exil hindurchgetragen und vor dem Aufgehen in der Umwelt und dem Untergang bewahrt, der anscheinend das Los der über 130 Jahre früher Deportierten aus dem

Reiche Israel geworden war. Freilich, die Schlacht bei Megiddo im Jahre 609 und die folgenden Ereignisse, die schließlich zum Niederbruch des Staates Juda nach einer kurzen Spätblüte unter Josia führten, hatten an die Grundlagen der Volksgliederung gegriffen. Die alte Sippe war zugrunde gegangen mit ihrer schützenden, bewahrenden, gelegentlich auch hemmenden gegenseitigen Verantwortlichkeit. Den auf sich selbst gestellten einzelnen gab Ezechiels Verkündigung den Halt und das Deuteronomium die Aufgabe. So wuchs unter der Golah die neue Gemeinschaft heran, in der die Priesterschaft mehr und mehr die Führung bekam. Aber dies sind nicht die einzigen Neuerungen, die sich anbahnen. Auch die neue Umwelt übt ihre Einflüsse aus. Der Bewohner des judäischen Berglandes mit seinen tiefeingeschnittenen Wadis, den bewaldeten Westhängen und den fast Wüstencharakter tragenden Osthängen, zwischen denen dem Kamm des Gebirges angelagerte flache Mulden Getreide- und Obstbau ermöglichten, sah sich in die weiträumige babylonische Alluviallandschaft versetzt. An die Stelle des Mittelmeerklimas mit seinem regelmäßigen Wechsel von Regenzeiten und regenlosen Zeiten war das aride Klima Mesopotamiens getreten, dessen Ackerbau auf Bewässerungsanlagen und die Frühjahrsüberschwemmungen angewiesen ist. In der Hauptstadt des gewaltigen Weltreiches hatte sich der Reichtum der Völker angesammelt, der sich überwältigend von den ärmlichen Verhältnissen in Palästina abhob. Und eine Kultur, die auf einen 3000jährigen Gebrauch der Schrift zurücksah, hatte eine imponierende Wissenschaft aufgebaut, in der besonders Mathematik und Astronomie eine bedeutende Höhe erreicht hatten. Die Geschichtswissenschaft freilich verharrte in einer fast primitiven Annalistik, legte aber seit Jahrtausenden Wert auf die listenmäßige Erfassung der sich ablösenden Könige und Dynastien und mühte sich um ihre Einordnung in eine exakte Chronologie, in diesem Punkte der israelitischen Geschichtsschreibung ohne Zweifel überlegen, von dieser jedoch überragt in der geschichtstheologischen Erfassung der Zusammenhänge.

Den ersten Schock, den diese Begegnung auslösen mußte, hatte zwar Ezechiel durch seine Kābōd-Theologie aufgefangen, die ihm aus der großen Thronwagenvision erwachsen war. Aber die Verarbeitung all der Eindrücke in Aneignung und Abwehr hat weiterhin der Verfasser der priesterlichen Erzählungen geleistet, indem er von babylonischen Voraussetzungen aus die Schöpfungsgeschichte in den überwältigend großen und schlichten Aussagen von Gen 1 gestaltete und durch die Einfügung von Namenlisten den altüberkommenen Erzählungsstoff chronologisch ordnete. Indem er das für seine Fragestellung Un-

wichtige nur kurz referierte, bei dem ihm Wichtigen weit ausholte und es gelegentlich in einem fast amtlichen Dokumentarstil vortrug, gab er dem nachexilischen Judentum den festen Rahmen, innerhalb dessen es heranwachsen konnte zur Begegnung mit Jesus Christus.

Wir stehen am Ende unserer Wanderung durch die Offenbarungsgeschichte des Alten Testaments, wie sie sich in den Figuren der Verfasser der Pentateuchquellen abzeichnet. In der jeweils erfüllten Zeit ist ihnen die Kraft geschenkt worden, die Geschichte Gottes mit seinem Volke Israel nachzudenken und nachzuerzählen. Die Zeichnungen, die sie entwerfen, decken sich nicht ganz, aber sie sind in der Grundstruktur einander ähnlich. So gewiß es die Geschichte Gottes mit seinem Volke Israel war, die nachgestaltet werden sollte, so gewiß hat jeder der Vier sie geformt von den geschichtlichen Voraussetzungen seiner Zeit aus. Wir müßten nun noch der Bemühungen der Ergänzer gedenken, die vor allen Dingen den gesetzlichen Stoff eingearbeitet haben; wir müßten uns erinnern, daß die Überlieferung doch wohl mit Recht in Esra den Gestalter des ganzen Pentateuchs sieht, des Bestandteils des Alten Testaments, der die weiteste Anerkennung und größte Verehrung gefunden hat; denn für die Sadduzäer der Zeit Jesu ebenso wie für die Samaritaner vom 4. vorchristlichen Jahrhundert an bis zur Gegenwart ist er die einzige Offenbarungsurkunde. Bedächten wir das alles, dann könnten wir ermessen, welche Bedeutung für die Geschichte der Offenbarung der Pentateuch und in ihm die Quellenschriften haben; dann wäre es uns selbstverständlich, daß Jesus in dem Gleichnis vom Weinberg, in dem er die Offenbarungsgeschichte nachzeichnet, unter den ausgesandten Knechten auch die Verfasser der Pentateuchquellen verstanden hat, in einem gewissen Einklang mit der jüdischen Tradition seiner Zeit, die dieses Buch verbindet mit den Namen des Mose, den der Elohist als Propheten bezeichnet, und des Esra, von dem die spätjüdische Tradition, wie sie uns im Talmud entgegentritt, behauptet, daß mit ihm der Geist der Prophetie aufgehört habe.

Die Tradition und Komposition der Areopagrede

Eine motivgeschichtliche Untersuchung[1]

Von Wolfgang Nauck

I

Die Problemstellung erwächst aus einem Vergleich der Ergebnisse der beiden Untersuchungen über die Areopagrede (Act 17, 22–31) durch EDUARD NORDEN[2] und MARTIN DIBELIUS[3]. Nach der durch FERDINAND CHRISTIAN BAUR[4] ausgelösten Diskussion über das Problem des historischen Hintergrundes[5] der in Act 17 wiedergegebenen

---

[1] Die vorliegende Untersuchung ist die erweiterte Fassung einer Probevorlesung, die im Wintersemester 1954/55 vor der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen gehalten wurde.

[2] E. NORDEN, Agnostos Theos, Leipzig-Berlin 1913 (= 1923).

[3] M. DIBELIUS, Paulus auf dem Areopag (1939), in: Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. v. H. GREEVEN, Berlin ²1953, 29–70; Paulus in Athen (1939), ebd. 71–75.

[4] FERD. CHR. BAUR, Paulus der Apostel Jesu Christi I, Leipzig ²1866, hrsg. v. E. ZELLER, 191–202.

[5] Das Problem des historischen Hintergrundes der Areopagrede, das am Schluß der Untersuchung aufgenommen werden soll, ist sehr umstritten:

Daß der Rede eine ursprüngliche Predigt des Apostels Paulus zugrunde liegt, bestreiten u. a.: C. WEIZSÄCKER, Das apostolische Zeitalter, Tübingen-Leipzig ³1902, 255. – U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, in: DLZ 31, 1910, 285–288; ders., in: Kultur der Gegenwart I 8, Leipzig ²1907, 191. – P. WENDLAND, Die hellenistisch-römische Kultur, in: HNT I 2/3, Tübingen ²·³1912, 245. – E. NORDEN, Agnostos Theos 128 f. – R. REITZENSTEIN, in: Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum 31, 1913, 146–155. 393–422 (bes. 403). – W. W. JAEGER, in: Gött. Gel. Anz. 175, 1913, 569–610 (bes. 601 ff.). – O. WEINREICH, in: DLZ 34, 1913, 2949–2964. – P. CORSSEN, Der Altar des unbekannten Gottes, in: ZNW 14, 1913 (309–323), 316. – TH. BIRT, Agnostoi Theoi und die Areopagrede des Apostels Paulus, in: Rhein. Mus. 69, 1914, 342–392. – J. WELLHAUSEN, Kritische Analyse der Apostelgeschichte, in: Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl., N. F. XV 2, 1914, 35. – A. LOISY, Les Actes des Apôtres, Paris 1920, 660–684 (bes. 683 f.). – M. DIBELIUS, a. (A. 3) a. O., 56–59 und 75. – M. POHLENZ, Paulus und die Stoa, in: ZNW 42, 1949 (69–104), 96–98. – PH. VIELHAUER, Zum „Paulinismus" der Apostelgeschichte, in: Ev. Theol. 10, 1950/51 (1–15), 2–5 und 12. – E. HAENCHEN, in: KEK 3, Göttingen ¹⁰1956, 469.

Einen echten historischen Hintergrund der Areopagrede bejahen u. a.: E. CURTIUS, Paulus in Athen, in: SAB 1893, 925–938. – H. BÖHLIG, Der unbekannte Gott, in: Protestantenblatt 1914, 423–428. – A. v. HARNACK, Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte?, in: TU 39, 1, Leipzig 1913, 4 A. 1. – H. H. WENDT, in: KEK 3, Göttingen ⁹1913, 254 A. 1. – A. OEPKE, Die Missionspredigt des Apostels Paulus, Leipzig 1920, 178–199 (bes. 190–197). – A. WIKENHAUSER, Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert, in: Ntl. Abh. VIII 3–5, Münster 1921, 369–394 (bes. 390 ff.). – ED. MEYER,

Rede kommt NORDEN und DIBELIUS das Verdienst zu, die Frage nach dem Charakter der Areopagrede gestellt zu haben.

Beide Forscher stimmen darin überein, daß die Areopagrede als „Typus einer Missionspredigt“ [1], als „Beispiel einer vorbildlichen Heidenpredigt“ [2] zu verstehen sei [3]. Die Beurteilung dieses Typus fällt aber bei NORDEN und DIBELIUS verschieden aus.

NORDEN glaubt, in der Areopagrede den Niederschlag einer langen und alten Tradition zu erkennen. Seine Hypothese, die Areopagrede stehe in literarischer Abhängigkeit zu der Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana, eines Zeitgenossen des Apostels Paulus, und sei im zweiten Jahrhundert von einem Redaktor in die Apostelgeschichte eingefügt worden [4], hat sich zwar aus mancherlei Gründen als unhaltbar erwiesen [5]; dies mindert aber nicht den Wert seiner Ver-

---

Ursprung und Anfänge des Christentums III, Stuttgart-Berlin 1923, 89–108. – A. DEISSMANN, Licht vom Osten, Tübingen [4]1923, 329. – E. JACQUIER, Les Actes des Apôtres (= Études bibliques 17), Paris 1926, 520. – A. SCHLATTER, Die Geschichte der ersten Christenheit, in: BFchrTh II 11, Gütersloh 1926, 181–184. – TH. ZAHN, in: KNT 5, Leipzig [3.4]1927, 599–630. – K. BORNHÄUSER, Studien zur Apostelgeschichte, Gütersloh 1934, 136–147. – H. W. BEYER, in: NTD 5, Göttingen [3]1938, 106 f. – O. BAUERNFEIND, in: Theol. Handkomm. z. NT. 5, Leipzig 1939, 220 f. – W. SCHMID, Die Rede des Apostels Paulus vor den Philosophen in Athen, in: Philologus 95, 1942 (79–120), 111 A. 100 und S. 117. – G. SCHRENK, Urchristliche Missionspredigt im ersten Jahrhundert (1948), in: Studien zu Paulus, Zürich 1954, 131–148 (bes. 143 f.). – B. GÄRTNER, The Areopagus Speech and Natural Revelation (= Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis XXI), Uppsala 1955, 248–252.

Offengelassen wird die Frage u. a. von: J. WEISS, Das Urchristentum, Göttingen 1917, 180 und A. 3. – K. LAKE-H. J. CADBURY, in: The Beginnings of Christianity IV, London 1933, 208. – W. ELTESTER, Gott und die Natur in der Areopagrede, in: NU. Studien f. R. Bultmann (ZNW Beih. 21), Berlin 1954 (202 bis 227), 227 (s. unten S. 37 bei A. 2).

[1] NORDEN 3–30. [2] DIBELIUS 67.

[3] Vgl. auch schon C. WEIZSÄCKER 255: „Die Rede . . . zeigt nur, wie der Verfasser sich diese Heidenpredigt gedacht hat“ und O. BAUERNFEIND 220: „Als Lukas die Areopagrede niederschrieb und ihr ihren Platz in seinem Buche gab, dachte er weniger an einen bereits bestehenden Typus als an einen Typus der Zukunft, an einen Anfang, der weitergeführt werden sollte.“ – Je mehr man daran denkt, daß der Areopagrede eine wirklich gehaltene Predigt des Apostels Paulus zugrunde liegt, desto stärker wird die Beurteilung der Rede als Typus einer Missionspredigt abgelehnt. Ausdrücklich wird diese Beurteilung bestritten von A. OEPKE 196, W. SCHMID 116, G. SCHRENK 137.

[4] NORDEN 33–55. Diese Hypothese befürworten REITZENSTEIN 393–403 und 415–422, JAEGER 601–610, WEINREICH 2952, WELLHAUSEN 35 f. A. 1 und LOISY 683; modifiziert wird sie von BIRT, der bestreitet, daß die Areopagrede eine Nachbildung der athenischen Rede des Apollonios sei, und sie als „ein Exzerpt aus einer stoischen Lehrschrift oder Diatribe“ erweisen will (367).

[5] Die Schwierigkeiten bestehen 1. hinsichtlich der Historizität des Berichtes: Die Lebensbeschreibung des Apollonios von Tyana ist uns von Philostratos (3. Jh.) überliefert, der sie auf Befehl der Kaiserin Julia Domna niederschrieb auf Grund von Notizen eines gewissen Damis, eines Schülers von Apollonios;

mutung, daß die Areopagrede einem griechisch-orientalischen Predigttypus zugehöre[1], den er letztlich auf althellenische Prophetenreden zurückführt, der aber seine „besondere Ausprägung dem orientalisierten, speziell dem durch die jüdische Propaganda beeinflußten Hellenismus" verdankt[2]. Weil NORDEN die Areopagrede in starker Abhängigkeit von einer verbreiteten Tradition sieht, urteilt er, daß in der Rede „nichts von bemerkenswerten selbständigen Gedanken zu finden" sei und daß der Ruhm ihrer Wirkung „nicht ihrem Verfasser als schriftstellerischer Persönlichkeit . . ., sondern der großen Tradition, deren mäßiger Vermittler er gewesen ist", gebühre[3].

DIBELIUS hingegen geht auf die Frage nach Vorbildern für die Areopagrede als Ganzes nicht ein, sondern richtet sein Augenmerk mehr auf das Problem der Komposition der Rede. Er kommt zu dem Ergebnis, daß Lukas die Rede als „sinnvolles Ganzes" geschaffen[4] und ihr im Rahmen seines Geschichtswerkes einen bedeutsamen Platz angewiesen hat, indem er Paulus in der geistigen Metropole der damaligen Welt predigen ließ[5]. Die Areopagrede antwortet auf die Frage: „Wie soll man reden?" und nicht auf die Frage: „Wie hat jener Mann damals geredet?"[6] Sie läßt erkennen, wie sich „der Verfasser am Ende des ersten christlichen Jahrhunderts eine mustergültige christliche Predigt unter gebildeten Heiden vorstellte"[7]. DIBELIUS gesteht Lukas also eine hervorragende Selbständigkeit bei der Komposition der Areopagrede zu.

Die unterschiedliche Beurteilung der Rede durch NORDEN und DIBELIUS stellt vor die Frage: In welchem Umfang liegt Traditionsgut

---

vgl. zur Frage der Historizität des Berichtes ED. MEYER, Apollonios von Tyana und die Biographie des Philostratos, in: Hermes 52, 1917, 371–424, der das Werk als eine Fiktion beurteilt (416: „Geschichtlich ist an diesen Erzählungen nichts"); ferner HARNACK 34–40. 2. Sodann bereitet das Verständnis des Berichtes große Schwierigkeiten; vgl. hierzu CORSSEN a. (S. 11 A. 5) a. O.; TH. PLÜSS, Apollonius von Tyana auf dem Nil und der unbekannte Gott zu Athen, in: Festgabe für H. Plümmer. Zürich 1914, 36–48 (hierzu M. DIBELIUS, in: Wochenschrift für klass. Philologie 32, 1915, 108 f., der hier noch NORDEN zustimmt); ferner BÖHLIG a. (S. 11 A. 5) a. O., 425 f. 3. Endlich haben HARNACK (23–29) und DIBELIUS (40 A. 4 und 50–70) gezeigt, daß die Areopagrede aus der Apostelgeschichte nicht herausgelöst und einer späteren Hand zugeschrieben werden kann. Die Frage dürfte endgültig zugunsten der lukanischen Verfasserschaft entschieden sein.

[1] Die festen Bestandteile dieses Predigttypus sind: „Aufforderung zur Erkenntnis Gottes als eines menschenunähnlichen, geistigen Wesens und zu der dadurch bedingten Sinnesänderung, Prädikation dieses Gottes und die rechte Art seiner Verehrung . . . , ewiges Leben und Seligkeit als Lohn solcher Erkenntnis." (129 f.) Spuren der zugrunde liegenden Topoi findet NORDEN im Poimandres, in der 33. Ode Salomos, im Kerygma Petri, in den ps.-clem. Homilien und in einigen Schriften aus dem griechisch-hellenistischen Bereich (3–7 und 130).

[2] NORDEN 10. [3] Ebd. 125. [4] DIBELIUS 54.

[5] Ebd. 67–70. [6] Ebd. 65; vgl. auch 156. [7] Ebd. 74.

vor, und wie groß ist die Beteiligung des Lukas an der Komposition der Rede gewesen? NORDENS Vermutung, daß der jüdischen Propaganda ein Hauptanteil an der Ausprägung des Predigttypus zufalle[1], ist weiter nachzugehen[2].

In einem weiteren Punkt besteht eine ungeklärte Differenz in der Beurteilung der Areopagrede durch NORDEN und DIBELIUS: Unterscheidet NORDEN zwischen dem „jüdisch-christlichen Grundmotiv"[3] und dem stoischen „Begleitmotiv"[4], so meint DIBELIUS, die „Hauptgedanken" der Rede seien stoisch[5]. Zahlreiche Untersuchungen haben die Aufnahme hellenistisch-stoischer Gedanken in die Areopagrede erwiesen. Daneben finden wir aber alttestamentlich-jüdische Motive[6]. In welchem Verhältnis stehen diese zueinander[7]? NORDEN vermutet, der Verfasser habe, „um die Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung der Welt und des Menschen zu erweisen, einige der stoischen Prädikationen durch alttestamentliche aus der Schöpfungsgeschichte ersetzt"[8]. Dieses Urteil steht in Spannung zu der Feststellung, daß das Grundmotiv der Rede jüdisch-christlich sei. Es legt sich darum die Frage nahe, ob der Prozeß vielleicht umgekehrt verlaufen ist, ob also ursprünglich alttestamentliche Gedanken mit Hilfe stoischer Topoi interpretiert worden sind. Sodann ist zu fragen, ob dieses merk-

---

[1] NORDEN 10 und 29 (s. unten S. 35 f.).

[2] Die Quellen der jüdisch-hellenistischen Propaganda sind für das hier vorliegende Problem noch nicht genügend herangezogen worden.

[3] NORDEN 3–12. [4] Ebd. 13–29.

[5] DIBELIUS 59. Die Areopagrede ist „eine hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis", die „nach Ausdrucksweise und Gedankenführung ein Fremdling im Neuen Testament ist" (ebd. 54).

[6] So auch DIBELIUS 41 (s. unten S. 20 bei A. 1) und 36 f.

[7] In der neuesten, umfangreichen Studie zur Areopagrede von B. GÄRTNER, a. (S. 11 A. 5) a. O., die nach Abschluß dieser Arbeit erschienen ist, wird die Möglichkeit einer einseitigen Ableitung der Rede aus hellenistisch-philosophischen Vorstellungen mit Recht bestritten. Es wird umgekehrt versucht, die Areopagrede weitgehend aus alttestamentlich-jüdischem Denken zu erklären, wobei GÄRTNER häufig wiederum einseitig überspitzt und zu wenig überzeugenden Ergebnissen kommt. Das Problem des Verhältnisses zwischen beiden Gedankenwelten wird gesehen (vgl. den Abschnitt „Assimilation or Adaptation", S. 66–72: „The Stoic terms can be considered part of the stock-in-trade of this special preaching style, and explained as an approachment to the ideas and phraseology of the object of the mission – an expedient known and accepted by both Jewish and Christian missionaries" S. 72). Der Frage wird aber im einzelnen nicht genügend nachgegangen. GÄRTNER vermutet zwar richtig, daß „the address would seem to contain the motifs from the missionising among the Gentiles in connection with the Jewish Diaspora propaganda" (34); er zieht aber die Texte der jüdisch-hellenistischen Missionspredigt kaum heran. Sie jedoch können die Frage nach dem Verhältnis der alttestamentlich-jüdischen zu den hellenistisch-stoischen Gedanken in der Areopagrede beantworten helfen.

[8] NORDEN 28.

würdige In- und Miteinander hellenistischer und jüdischer Motive auf das Konto der Komposition des Lukas zu schreiben ist oder ob es sich schon in der ihm überkommenen Tradition feststellen läßt.

Die Untersuchung der beiden Fragen nach dem Verhältnis von Tradition und Komposition sowie nach dem Verhältnis von hellenistisch-stoischen und alttestamentlich-jüdischen Motiven in der Areopagrede wurde angeregt durch den Aufsatz von WALTHER ELTESTER „Gott und die Natur in der Areopagrede“[1]. ELTESTER schlägt eine neue Deutung vor für die Worte: „er setzte geordnete Zeiten und die Grenzen ihrer Siedlung fest“ (17, 26). Bisher standen zwei Möglichkeiten des Verständnisses dieser Worte zur Diskussion: 1. Die zuletzt von POHLENZ vertretene „geschichtliche“ Deutung; hiernach handelt es sich bei den *καιροί* um die Völkerepochen und bei den *ὁροθεσίαι* um die Staatsgrenzen, die Gott gesetzt hat und innerhalb derer der Mensch Gott suchen soll[2]. 2. Die von DIBELIUS vorgeschlagene „philosophische“ Deutung; hiernach ist bei *καιροί* an die Jahreszeiten und bei *ὁροθεσίαι* an die in der griechischen Philosophie vertretene Lehre von den Erdzonen zu denken, die voraussetzt, daß von den fünf Zonen der Erde nur die beiden gemäßigten für den Menschen bewohnbar sind[3].

Die von ELTESTER vorgeschlagene Lösung des umstrittenen Problems[4] ist einfach und überzeugend: 1. Die *προστεταγμένοι καιροί*

---

[1] ELTESTER a. (S. 11 A. 5) a.O.

[2] POHLENZ a. (S. 11 A. 5) a.O., 85–88. Er übersetzt paraphrasierend: „All den über den ganzen Erdball verteilten Menschen hat Gott von ihrem einheitlichen Ursprung her unbeschadet ihrer völkischen Differenzierung gleichermaßen das Suchen nach Gott ins Herz gepflanzt.“ (88 f.) Vgl. zustimmend SCHMID a. (S. 11 A. 5) a.O., 100–103.

[3] DIBELIUS 30–38. Er übersetzt: „Und er schuf aus einem Einzigen das ganze Geschlecht der Menschen, daß sie wohnen sollten auf der ganzen Fläche der Erde. Er bestellte ihnen geordnete Zeiten des Jahres und begrenzte Zonen zum Siedeln, daß sie Gott suchen sollten.“ (38)

[4] Mit POHLENZ (86) weist ELTESTER (212 f.) auf die Schwierigkeit der Deutung der „Grenzen“ mit Hilfe der griechischen Erdzonen-Theorie hin: Dieses Verständnis ist, wie DIBELIUS selbst (33 A. 1) mit Belegen aus Cicero, Seneca und Plinius zeigt, gegen eine skeptische Umkehrung (wie klein ist der Raum, auf dem sich alles menschliche Leben abspielt!) nicht geschützt. Sodann macht ELTESTER mit Recht geltend, daß der Gedanke an die nur beschränkt bewohnbare Erde etwas sonderbar erscheint neben der Aufforderung, der Mensch solle „die ganze Oberfläche der Erde bewohnen“, zumal diese Aufforderung eine deutliche Paraphrase des biblischen „seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde“ (Gen 1, 28) ist. (S. hierzu unten S. 21 A. 6) – Bemerkt sei, daß DIBELIUS seine „philosophische“ Deutung der „Grenzen“ auch nach Kenntnis der Argumente von POHLENZ nicht aufgegeben hat (vgl. DIBELIUS 132 A. 3).

lassen an die auf Gottes Willen beruhende Regelmäßigkeit im Ablauf des Jahres denken[1]; 2. hinter *ὁροθεσίαι* steht das alttestamentliche Motiv der Unverrückbarkeit der natürlichen Grenzen, die Gott dem Chaosdrachen und seinem Element, dem Meer[2], gesetzt hat[3]. Die für die beiden Motive beigebrachten alttestamentlich-jüdischen[4] und frühchristlichen[5] Belege lassen sich noch vermehren[6]. Die Verbindung der beiden Motive „Zeiten" und „Grenzen", die für Act 17, 26 charakteristisch ist, findet sich auch im Alten Testament, wie ELTESTER an Hand von *ψ* 73, 16 f. und *'Ιερ* 38, 36 (= 31, 35) nachweist, wozu noch Jer 5, 22–25[7] und Ps 148, 3–7[8] hinzugenommen werden dürfen[9].

---

[1] ELTESTER 211; dagegen GÄRTNER 147 A. 2.

[2] Vgl. hierzu die bei ELTESTER 213 A. 16 angegebene Literatur zur religionsgeschichtlichen Bedeutung des „Meeres"; hierzu die demnächst vorliegende Tübinger Dissertation von O. KAISER.

[3] ELTESTER 213. Zustimmend jetzt auch HAENCHEN, a. (S. 11 A. 5) a. O., 464 A. 9 und 471. Ablehnend GÄRTNER 148 A. 1.

[4] *ψ* 73, 12–14. 16 f.; 88, 9–11; 103, 9; Hi 38, 8–11; Prv 8, 28 f.; Jer 5, 22; *'Ιερ* 38, 36; Gebet Manasse 1–3.

[5] 1. Clem 20. 1–21, 1; 33, 3; C. A. VIII 12, 13–15; VII 34, 2–4; vgl. auch die Analyse von Lk 21, 25 f. (ELTESTER 220) und die Beschwörungsformel aus dem großen Pariser Zauberpapyrus (ebd. 224).

[6] *ψ* 32, 7: „er sammelt die Wasser des Meeres wie in einem Schlauch und legt die Urfluten in Schatzkammern"; Ps 148, 6: „er stellte sie fest für immer und ewig, er gab ihnen eine Ordnung (*πρόσταγμα*), die sie nicht übertreten (im Kontext werden Sonne, Mond und Sterne, sowie die Himmelswasser und die Drachen und Urfluten der Tiefe zum Lobpreis des Schöpfers aufgefordert; vgl. hierzu unten A. 8); ferner Ep. Apost. Intr. (s. unten S. 17 bei A. 3), Orac. Sib. Fragm. III 5 f. (s. unten S. 27 A. 2), ein orphisches Zitat bei Aristobul (s. unten S. 35 bei A. 4) und eine Stelle in Joseph und Aseneth (s. unten S. 39 bei A. 3).

[7] Jer 5, 22–25 erscheinen beide Gedanken in paränetischem Zusammenhang: „Mich wollt ihr nicht fürchten? spricht der Herr, vor mir keine Scheu haben?, der ich dem Meere den Sand als Grenze gesetzt, als ewige Ordnung (*πρόσταγμα*), die es nicht überschreitet. Ob es schon stürmt, es bezwingt sie nicht, ob seine Wellen tosen, sie überschreiten sie nicht. Aber dieses Volk hat ein trotziges, ungehorsames Herz; sie haben sich abgewandt und sind davongelaufen. Und sie haben nicht zu sich gesprochen: ‚Laßt uns den Herrn, unsern Gott fürchten, der uns den Regen gibt, den Frühregen und den Spätregen zur rechten Zeit (*κατὰ καιρόν*) der Erfüllung der Ordnung (*προστάγματος*) der Ernte.' Eure Verschuldungen haben dies zunichte gemacht und eure Sünden haben euch der Güte beraubt."

[8] In Ps 148, 3–7 findet der Topos „Zeiten" in der Erwähnung der Ordnung der Himmelslichter seinen Niederschlag (vgl. auch *ψ* 73, 16 und *'Ιερ* 38, 36). Das Motiv der den Chaosmächten gesetzten Grenzen kommt in der Erwähnung der Chaosdrachen und Urfluten zum Ausdruck. Auffallend ist, wie in diesen Versen beide Motive so eng aufeinander bezogen sind, daß V. 6 Gedanken aus beiden Topoi aufgenommen hat: den Gedanken der „Ordnung" und den des „Nichtübertretens".

[9] Auf eine Stelle aus einem der Qumrantexte macht mich Herr Repetent O. Betz, Tübingen, aufmerksam. In der Kriegsrolle 10, 11–15 heißt es: „[der da ordnet] Schicht von Wolken, Heer von *Leuchten*, Last von Winden und Herrschaft von Heiligen . . . Der da schafft die Erde und die *Ordnungen* ihrer Einteilung in

Ferner weist ELTESTER darauf hin, daß die beiden Motive in zwei frühkirchlichen Texten eng miteinander verbunden sind: Sie finden sich zweimal im 1. Clem (20, 4–9 und 33, 3), und sie begegnen an zwei Stellen der Apostolischen Kirchenordnung, der größten kirchenrechtlich-liturgischen Sammlung der alten Kirche, wo sie in zwei Gebetstexten Aufnahme gefunden haben (C. A. VII 34, 2 und 7 und VIII 12, 13 und 15)[1].

Außer diesen von ELTESTER herangezogenen frühkirchlichen Belegen für die Motivverbindung „Zeiten und Grenzen" begegnet ein weiterer in dem äthiopisch überlieferten[2] Eingangshymnus der Epistula Apostolorum[3], die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, wahrscheinlich in Kleinasien, entstanden ist[4]. Das *ὁροθεσίαι*-Motiv hat der Text deutlich bewahrt in dem Satz: „der dem Meere Grenzen bestimmte, damit es (seine Grenzen) nicht überschreitet". Daneben klingt das *καιροί*-Motiv an: „der den Regen im Winter, Nebel, Hagel und Eis ordnet und die Tage (?) zu ihren jeweiligen Zeiten"[5].

In allen Belegen dient die Anführung der beiden Motive zur Veranschaulichung der die Welt erhaltenden Herrschaft Gottes über die Natur. Es geht in der Motivgruppe „Zeiten und Grenzen" um den Gedanken der *conservatio divina*: Gott hat dem Lauf der Jahreszeiten und damit der Fruchtbarkeit der Erde eine feste Ordnung gegeben

---

Wüste und Steppenland und alle ihre Gewächse mit ihrer [Frucht, der da bildet] den *Horizont der Meere* und die Betten der Ströme und das Aufbrechen der *Meeresfluten* (תהמות) . . . und die Besonderung der Völker, den Wohnsitz der Sippen . . . heilige Festzeiten und Jahreswenden und *Zeiten*" (ed. E. L. SUKENIK; Übersetzung nach H. BARDTKE, in: ThLZ 80, 1955, 411). Daß auch diese Stelle in den Bereich der Motivgruppe „Zeiten und Grenzen" gehört, ist deutlich. Das Motiv der „Grenzen" umfaßt hier neben dem Gedanken an die dem Meere gesetzten Schranken auch den an die Völkergrenzen, so daß auch die Deutung von POHLENZ mit einbezogen wird.

[1] Die Texte s. unten S. 48–49.

[2] Vgl. hierzu I. WAJNBERG, bei C. SCHMIDT, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, in: TU 43, Leipzig 1919, 6–20.

[3] Wiedergabe des Textes unten S. 49 f.

[4] C. SCHMIDT a. (A. 2) a.O., 364–370; G. DIX, The Treatise on the Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome I, London 1937, S. LXII A. 1. – Für ägyptischen Ursprung tritt ein H. LIETZMANN, in: ZNW 20, 1921, 175 f. – Für die Abfassung in Kleinasien fällt stark ins Gewicht, daß Ep. Apost. die quartadecimanische Passapraxis voraussetzt (vgl. B. LOHSE, Das Passafest der Quartadecimaner, in: BFchrTh II 54, Gütersloh 1953, 32 A. 2).

[5] Das *καιροί*-Motiv ist auch in Jer 5, 24 (s. oben S. 16 A. 7), in C. A. VII 34, 7 und VIII 12, 15 (s. unten S. 48) mit dem Gedanken an die Niederschläge zu den verschiedenen Jahreszeiten verbunden; vgl. auch die zweite Benediktion der Amida (babyl. Rez.): „der den Regen niederfallen läßt" (s. unten S. 50) und Orac. Sib. Fragm. I 32 (s. unten S. 27 bei A. 4, wo auch die Parallelen zu der Erwähnung von „Nebel, Hagel und Eis" zusammengestellt sind).

und hat dem Ansturm des Chaos eine unverrückbare Grenze gesetzt, innerhalb derer der Mensch leben kann.

Der Vorschlag von Eltester, der die Deutung der schwierigen Worte in Act 17, 26 einer Lösung zugeführt hat, legt es nahe, nun auch die anderen Motive und Motivverbindungen in der Areopagrede auf ihre Herkunft und Bedeutung zu befragen[1].

II

Ein Vergleich der frühkirchlichen Paralleltexte mit der Areopagrede ist für das Verständnis derselben aufschlußreich:

a) Je deutlicher man die Verschiedenheit der Texte sieht, desto klarer tritt das heraus, was sie miteinander verbindet. Zwei wesentliche Unterschiede sind hier vor allem festzustellen: 1. Die Motivgruppe „Zeiten und Grenzen" wird in der Areopagrede nur schemenhaft angedeutet, in den frühchristlichen Texten hingegen werden die beiden Motive breiter ausgeführt. Die oft geäußerte Vermutung, die sich bei der Betrachtung der Areopagrede nahelegt, daß Lukas die Punkte, die er in einer Missionspredigt behandelt und breiter ausgeführt wissen will, nur stichwortartig angedeutet hat, bzw. daß er nur ein stichwortartiges Gerippe einer Predigt des Apostels Paulus wiedergeben will[2], bestätigt sich in diesem Punkte uneingeschränkt. Wir werden daher damit rechnen müssen, daß auch die anderen Motive, die in der Areopagrede anklingen, jeweils nur schemenhaft angedeutet werden, und müssen fragen, welche Gedanken dahinterstehen. 2. Die Areopagrede ist eine Missionspredigt, die frühkirchlichen Vergleichstexte hingegen sind hymnische Lobpreisungen, die auch unter sich wieder sehr unterschiedlich ausfallen: Die beiden Texte in den Apostolischen Konstitutionen sind reine Gebetshymnen; der Text der Epistula Apostolorum ist ein hymnischer Introitus; die beiden Stellen des 1. Clemensbriefes haben zwar auch hymnischen Charakter[3] (sie

---

[1] W. G. Kümmel stellt in seinem neuesten Referat über die Erforschung des Urchristentums (ThR 22, 1954, 191–211) anläßlich der Besprechung des Aufsatzes von Eltester als weitere Aufgabe eine „Untersuchung dieser Rede, die sämtliche Motive sprachlich und ideengeschichtlich in ihrer Herkunft sichert und von da aus eine überzeugende Gesamtdeutung und theologische Bewertung der Rede gewinnt" (205).

[2] Vgl. z. B. Harnack a. (S. 11 A. 5) a. O., 4 A. 1; Beyer a. (S. 11 A. 5) a. O., 106; H. J. Cadbury, in: Beginnings V, 407: „an illustrative excerpt".

[3] Vgl. die Doxologie in 20, 12. Möglicherweise liegt uns in 1. Clem 19 f. ein in freier Weise benutztes Stück einer altrömischen Liturgie vor; vgl. P. Drews, Untersuchungen über die sogenannte clementinische Liturgie im VIII. Buch der Apostolischen Konstitutionen I (1906), 12 ff.

preisen mit hellenistisch-kosmologischen Wendungen die „Werke und Wohltaten" Gottes[1], während der Psalmist alttestamentlich-soteriologisch die „Heilstaten" Gottes preist[2]), aber diese hymnischen Sätze stehen für den Verfasser des 1. Clem im Dienste der Paränese[3]. Wenn sich also trotz dieser Unterschiede in der Verwendung der Motive in den jeweiligen Texten noch andere Motivverbindungen zeigen, die ihnen gemeinsam sind, so wird man schließen dürfen, daß wir es mit einem traditionellen Motivkomplex zu tun haben.

b) Alle Vergleichstexte beginnen mit einer Prädikation Gottes als des Schöpfers der Welt: 1. Clem 19, 2 („Laßt uns . . . auf den Vater und Schöpfer der ganzen Welt blicken"); 1. Clem 33, 2 (preist den „Werkmeister und Herrscher der ganzen Welt"); C. A. VII 34, 1 („Gepriesen seist du Herr, König der Äonen, der du durch Christus das All geschaffen hast"); C. A. VIII 12, 8 („denn du, ewiger Gott, hast durch ihn – scil. Christus – alles erschaffen"); Ep. Apost. endlich spricht von dem „Herrscher der ganzen Welt, dem Schaffer und Schöpfer". Es ist bezeichnend, wie an diesen Stellen alttestamentliches und griechisches Denken verbunden sind: Neben der alttestamentlichen Schöpfer-Prädikation finden hellenistische Begriffe wie *δημιουργός*, *δεσπότης* und *κόσμος* Verwendung, so daß man namentlich in den beiden Stellen des 1. Clem dem „Geist griechischer philosophischer Frömmigkeit" einen starken Einfluß zugestehen muß[4]. Daß aber daneben auch der Einfluß des Alten Testamentes in Rechnung zu stellen ist, zeigt schon die Zitierung von Hi 38[5].

Nach Act 17, 24 beginnt auch Paulus seine Verkündigung mit der Prädikation Gottes, „der die Welt geschaffen hat und alles, was darinnen ist, er, der Herr ist über Himmel und Erde . . ." Hier finden wir eine ähnliche Verbindung alttestamentlicher und hellenistischer Vorstellungen: „Alttestamentlich ist dabei die Prädikation Gottes als des Schöpfers; nicht alttestamentlich, sondern hellenistisch ist es, wenn im ersten Gliede *κόσμος* gesagt wird, wo das Alte Testament von

---

[1] 1. Clem 20, 11 (*εὐεργετῶν*); 19, 2 und 21, 1 (*εὐεργεσίαι*).

[2] Vgl. Ps 74 (73), 12 (ישועות); hierzu G. v. Rad, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: ZAW Beih. 66, 1936 (138–147), 143. Ferner s. unten S. 25 A. 1.

[3] 1. Clem 19 f. liegt eine zweifache paränetische Betrachtungsweise vor: 1. Die herrliche, wohlgeordnete Schöpfung ist eine Wohltat Gottes, derer wir uns würdig erweisen müssen; 2. da sich in der Schöpfung Unterordnung und Eintracht zeigt, müssen auch wir uns unterordnen und Frieden halten. In 1. Clem 33 liegt die paränetische Spitze auf den guten Werken Gottes, denen wir nacheifern sollen.

[4] R. Knopf, in: HNT, Erg.-Bd. I, Tübingen 1920, 76.

[5] 1. Clem 20, 7; C. A. VII 34, 3; VIII 12, 13.

Himmel und Erde reden würde. Alttestamentlich . . . ist der Gedanke, daß Gott nicht in Tempeln wohnt; nicht alttestamentlich ist es, wenn das Wort *χειροποίητος* hier auf Tempel angewandt wird, während die griechische Bibel es von den Götzen braucht."[1]

c) Der Einfluß alttestamentlichen Denkens geht aber über diese Beobachtungen noch hinaus. Auf die Prädikation Gottes als Schöpfer folgt in allen Vergleichstexten ein Lobpreis der Schöpfungswerke, deren Aufzählung sich jeweils deutlich an Gen 1 anlehnt: In 1. Clem 19 f. wird die Erschaffung von Himmel, Gestirnen, Erde und Meer gepriesen[2]. In 1. Clem 33 werden die Schöpfungswerke Himmel, Erde, Meer und der nach dem Bilde Gottes geschaffene Mensch aufgezählt. Was die beiden Gebete in den Apostolischen Konstitutionen anlangt, so hat schon W. Bousset nachgewiesen, daß sie auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, die den Text von Gen 1 reproduziert hat, während die beiden Rezensionen den Text ihrerseits wieder der LXX annähern, wo die Vorlage abgewichen ist[3]; der Preis der Schöpfungswerke wird auch hier bis zur Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes durchgeführt (VII 34, 1–7; VIII 12, 8–16). Endlich ist auch im Eingangshymnus der Ep. Apost. die Anlehnung an Gen 1 deutlich: Himmel – Erde – Meer[4] – Gestirne – Licht – Finsternis – der Mensch (nach dem Bilde Gottes geschaffen). In diesen Lobpreis der Werke Gottes sind in diesen Texten die beiden Motive „Zeiten und Grenzen" hineinverwoben: Schöpfung und Erhaltung, creatio und conservatio gehören zusammen.

Im Hinblick auf diese Tradition, in der ein ganzes Bündel von Motiven zusammengefaßt erscheint, liegt es nahe, daß in der Areopagrede, nachdem in V. 24 Gott als Schöpfer Himmels und der Erde verkündet worden ist, in V. 26 von der Erschaffung des Menschen gesprochen wird. Es wäre damit – wiederum nur schemenhaft andeutend – von den verschiedenen Schöpfungswerken das erste und letzte genannt.

Die Schwierigkeit der grammatischen Konstruktion des Verses 26 liegt in der Frage: Wie ist die Beziehung des *ἐποίησεν* zu bestimmen?

---

[1] Dibelius 41; vgl. auch Haenchen, a. (S. 11 A. 5) a. O., 462 A. 3 und 4. – Die Worte *ὁ θεὸς ὁ ποιήσας* (17, 24) zu den „stoischen Begleitmotiven" zu rechnen (Jaeger a. [S. 11 A. 5] a. O., 572 f.), ist abwegig.

[2] In 1. Clem 20, 6 wird Gen 1, 9 durch *συναγωγή* paraphrasierend aufgenommen.

[3] W. Bousset, Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der Apostolischen Konstitutionen, in: NGW 1915 (435–489), 455–457.

[4] Bemerkenswert ist die Erwähnung der „Quellen" (vgl. Gen 2, 6), die in diesem Zusammenhang auch in anderen Vergleichstexten begegnet: *ψ* 73, 15; 103, 10; 1. Clem 20, 10; C. A. VIII 12, 14; eine weitere Stelle s. unten S. 27 bei A. 3.

Zwei Möglichkeiten sind erwogen worden: 1. Pohlenz vertritt die für griechisches Sprachgefühl gute Konstruktion *ἐποίησεν κατοικεῖν* (= er ließ wohnen) und faßt *ἐξ ἑνός* „in philosophischem Sinne neutral“[1], so daß man paraphrasierend zu übersetzen hat: Gott hat die Menschen von ihrem einheitlichen Ursprung her zu Bewohnern des Erdballs gemacht, auf daß sie Gott suchen sollten[2]. 2. Dibelius hingegen glaubt, „daß bei einem biblischen Autor *ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων* nicht anders als auf die Abstammung des ganzen Menschengeschlechtes von Adam (*ἐξ ἑνός*) bezogen werden kann, und daß *ἐποίησεν* dann selbstverständlich ‚er hat geschaffen‘ heißt“[3]. Eltester ist der Frage weiter nachgegangen und stellt die altkirchlichen Auslegungen zu V. 26 zusammen[4]. Dabei ergibt sich, daß schon die frühkirchliche Exegese die gleiche Uneinheitlichkeit des Verständnisses erkennen läßt[5]. Die parallelen Traditionstexte bestätigen ohne Zweifel die von Dibelius vorgetragene Deutung: Mit Ausnahme von 1. Clem 19 f., wo eine Bezugnahme auf die creatio hominis auch sachlich nicht zu erwarten ist, wird in unserm Zusammenhang stets die Erschaffung des Menschen erwähnt[6].

Wiederum können wir die Verbindung alttestamentlichen und hellenistischen Denkens beobachten: Während der Gedanke an den einen Menschen auf alttestamentlicher Tradition beruht, ist die Vorstellung des ganzen Menschengeschlechts[7] auf das Konto einer hellenistischen Konzeption zu schreiben.

---

[1] Pohlenz 88 A. 39.

[2] Vgl. auch Norden 28; W. Bauer, Wörterbuch[4], 1241 *ϑ*.

[3] Dibelius 132 A. 3; er weist darauf hin, daß LXX Gen 1, 27 dreimal *ποιεῖν* bei der Erschaffung des Menschen für das hebräische ברא gebraucht wird, und übersetzt: „und er schuf aus einem einzigen das ganze Geschlecht der Menschen“, wovon dann zwei finale Infinitive abhängen: „daß sie wohnen sollten“ und „daß sie suchen sollten“ (36).

[4] Eltester 211 A. 13.

[5] Eltester entscheidet sich aus syntaktischen Gründen für die Deutung von Pohlenz.

[6] Wir dürfen in der Annahme, daß Act 17, 26 den biblischen Bericht von der Erschaffung des Menschen paraphrasierend wiedergibt, sicher noch einen Schritt weitergehen und mit Eltester (213) in den Worten „daß sie wohnen auf der ganzen Erde“ einen Nachklang von Gen 1, 28 („füllet die Erde“) erkennen (s. oben S. 15 A. 4).

[7] Die Einwände von G. Schrenk a. (S. 11 A. 5) a.O., 140 A. 8 gegen Dibelius' Übersetzung von *πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων* mit „das ganze Menschengeschlecht“, die wesentlich von dem Verständnis der „Grenzen“ als zeitliche und räumliche Begrenzung der Völker bestimmt ist (Schrenk 139), haben mich nicht überzeugt. Der schwerwiegendste Einwand, *ἔθνος* könne nicht generalisierend, sondern müsse differenzierend (= Volk) verstanden werden, kann mit dem Hinweis auf die ursprüngliche Bedeutung von *ἔθνος* = „Haufe“, „Menge“, „Schar“ beantwortet werden (vgl. K. L. Schmidt, in: ThW II, 366, 27 f.: In Act 17, 26 „schimmert die ursprüngliche Bedeutung noch durch“).

Dürfen wir noch einen Schritt weitergehen und für die Anführung des Aratus-Zitates „denn wir sind seines Geschlechts" (17, 28) den Hintergrund des biblischen Schöpfungsberichtes vermuten? Die Annahme erscheint auf den ersten Blick abwegig. Denn wenn man nach der Herkunft der in diesen Worten zum Ausdruck kommenden Vorstellung von der Gottverwandtschaft des Menschen fragt, so ist sicher, daß „der rein hellenistische Charakter . . . klar zutage liegt" und „das Alte Testament als Ursprungsort dieses Motivs nicht in Betracht kommt"[1]. Stellt man aber die Frage, die sich nach dem im voraufgehenden beobachteten Tatbestand aufdrängt: Wodurch wurde die Anführung des Motivs der Gottverwandtschaft des Menschen ausgelöst?, so muß man antworten: Es ist der alttestamentliche Gedanke von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der den Verfasser der Rede bestimmt hat, an dieser Stelle das Motiv von der Gottverwandtschaft anzuführen. Denn alle Texte – wiederum natürlich mit Ausnahme von 1. Clem 19 f., wo die Schöpfung des Menschen nicht erwähnt wird – sprechen an dieser Stelle von der Gottebenbildlichkeit des Menschen[2].

A. v. Harnack[3] stellt zu Act 17, 28 das „Convergieren" des pantheistischen Gedankens der Gottverwandtschaft und der alttestamentlichen Vorstellung der Gottebenbildlichkeit fest und sagt, „hier hätte der Verfasser der Rede schwerlich den ‚heidnischen' Gedanken vom göttlichen *γένος* der Menschen aufgenommen, wenn er sich nicht durch den parallelen (?) biblischen Gedanken von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gedeckt gefühlt hätte" – im Blick auf die Tradition darf man sogar sagen: veranlaßt gefühlt hätte. Immer wieder konnten wir erkennen, daß alttestamentliches und hellenistisches Denken in der Areopagrede eine enge Verbindung eingegangen sind. Dies ist wahrscheinlich so geschehen, daß ursprünglich alttestamentliche Gedanken und Motive hellenistisch interpretiert und erweitert worden sind. In V. 28 ist dies nur noch unter Zuhilfenahme der sich in den Paralleltexten abzeichnenden Tradition erkennbar: Die hellenistische Interpretation (Gottverwandtschaft) hat das ursprünglich alttestamentliche Motiv (Gottebenbildlichkeit) verdrängt. An anderen Stellen ist die Konvergenz deutlich erhalten geblieben. Da ein solches Konvergieren alttestamentlicher und hellenistischer Vorstellungen und Begriffe auch in den Vergleichstexten zu beobachten ist, wird

---

[1] Dibelius 46; vgl. ebd. 50.

[2] 1. Clem 33, 5; C. A. VII 34, 6 und VIII 12, 16 zitieren Gen 1, 26; Ep. Apost. sagt: „der die Menschen nach seinem Bilde und Gestalt geschaffen hat".

[3] Harnack a. (S. 11 A. 5) a.O., 24 A. 2.

nan damit rechnen müssen, daß dies in der Areopagrede nicht allein der lukanischen Bearbeitung zugeschrieben werden kann, sondern daß Lukas auch in dieser Hinsicht in einer Tradition steht, die ihm einschließlich der Konvergenz vorgegeben war.

Endlich liegt der biblische Schöpfungsbericht wohl auch den Worten „er selber ist es, der allen Leben und Odem und alles verleiht" 17, 25b) zugrunde. DIBELIUS vermutet zwar, daß sich die Parechese *ωὴ καὶ πνοή* aus griechischen Vorstellungen erklären läßt, weil sich aus der im orphischen Zeushymnus begegnenden Wendung *Ζεὺς πνοιὴ πάντων* bei der üblichen Ableitung des Namens *Ζεύς* von *ζῆν* die Formulierung *ζωὴ καὶ πνοή* entwickeln konnte[1]; doch fehlt einerseits hierfür ein Beleg, und andererseits liegt angesichts der Anspielung auf den Schöpfungsbericht im Kontext ein Hinweis auf Gen 2, 7 nahe, wo beide Begriffe eine Einheit bilden: „und er hauchte ihm Lebensodem (*πνοὴν ζωῆς*) ein". Diese Deutung wird dadurch bestätigt, daß sich die gleiche Motivverbindung in der hellenistisch-jüdischen Literatur nachweisen läßt[2]. Die Worte *καὶ τὰ πάντα* in Act 17, 25 lassen wieder auf hellenistische Konzeption schließen[3].

d) Mit den beiden Motivgruppen creatio (Weltschöpfung – Erschaffung des Menschen – Gottebenbildlichkeit) und conservatio (Zeiten und Grenzen) ist die Reihe der Gemeinsamkeiten der Vergleichstexte noch nicht erschöpft. Es fehlt noch das Schlußglied: Außer in 1. Clem 33, 2–6, wo der ganze Traditionskomplex nur fragmentarisch wiedergegeben wird, findet sich am Schluß aller Texte ein Hinweis auf das Heil, das Gott dem Menschen eröffnet hat. 1. Clem 20, 11 spricht von dem „Erbarmen durch unsern Herrn Jesus Christus"; am Ende der beiden Gebete in den Apostolischen Konstitutionen folgt nach dem Lobpreis der Schöpfungswerke eine Erinnerung an den Sündenfall, die dazu dient, abschließend den Gedanken der Erlösung hervortreten zu lassen (C. A. VII 34, 8 und VIII 12, 20): „Du hast ihn mit einem Eide zur Wiedergeburt berufen", „das Todesurteil zunichte gemacht" und ihm „Leben aus der Auferstehung verheißen". Ep.

---

[1] DIBELIUS 45 A. 3.

[2] In der jüdischen Missionsschrift Joseph und Aseneth (s. hierzu unten S. 39 A. 2) heißt es 12, 1 (S. 54, 22 BATIFFOL): „der du die Welten schufst und allem Leben gabst, der du Lebensodem (*πνοὴν ζωῆς*) jedem deiner Geschöpfe verliehest"; Sap Sal 15, 11: „der ihn bildete . . . und ihm Lebensodem (*πνεῦμα ζωτικόν*) einblies". Eine weitere Stelle s. unten S. 27 bei A. 1. Vgl. auch Jes 42, 5: „So spricht Gott, der Herr, der den Himmel geschaffen und ausgebreitet hat, der die Erde befestigt und was auf ihr ist, der Odem gibt (*διδοὺς πνοήν*) dem Volke auf ihr und Lebenshauch (*πνεῦμα*) denen, die auf ihr wandeln . . ." Weitere Belege aus LXX bei GÄRTNER, a. (S. 11 A. 5) a. O., 198 A. 4.

[3] Vgl. BIRT a. (S. 11 A. 5) a. O., 378; anders GÄRTNER 200 f.

Apost. preist am Schluß des Eingangshymnus nach der Aufzählung der Schöpfungswerke Gott dafür, daß er „durch Patriarchen und Propheten in Bildern geredet hat und in Wahrheit durch den, den die Apostel verkündigt und die Jünger betastet haben".

Ähnlich verhält es sich mit dem Schluß der Areopagrede. Hier wird (V. 31) von dem von Gott „bestimmten Mann" gesprochen, den er „von den Toten auferstehen ließ". Wir bleiben hier zunächst bei der Vermutung stehen, daß in diesen Schlußworten der Areopagrede ein traditionelles Motiv, der Erlösungsgedanke, seinen Niederschlag gefunden hat. Die Areopagrede wäre dann nach dem Schema Schöpfung – Erhaltung – Erlösung aufgebaut. Ehe wir diese Frage weiter verfolgen, sehen wir zu, wo wir dieses Schema noch finden. Lukas denkt heilsgeschichtlich[1]. Daß er das Schema für die Komposition der Areopagrede selbst geschaffen hat, ist angesichts der Tradition, die keine Spuren der Abhängigkeit von ihm verrät, sehr unwahrscheinlich.

III

Die beiden Gebete in den Apostolischen Konstitutionen, die diesem Motivschema folgen und auf eine gemeinsame jüdisch-hellenistische Quelle zurückgehen[2], weisen darauf hin, daß es in jüdischen Gebeten verwendet wurde. Wir finden es in den beiden am häufigsten gebrauchten Gebeten des Judentums:

1. Die K^e^duscha des Jozer[3], die erste der beiden Benediktionen, die dem Sch^e^ma voraufgehen, deren Ursprung in der Zeit vor der hadrianischen Verfolgung anzusetzen ist[4], beginnt mit den Worten[5]: „Sei gepriesen, unser Fels, unser König und unser Erlöser, Schöpfer von Heiligen, dein Name sei für immer gepriesen, unser König, Schöpfer von dienstbaren Wesen . . ." Hieran schließt sich der Lobpreis des Schöpfers durch die himmlische Welt. Dann wird Gottes die Welt erhaltendes und sie stets erneuerndes Regiment gepriesen:

---

[1] Vgl. jetzt H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (= Beitr. z. hist. Theol. 17), Tübingen 1954, bes. 128 f.

[2] S. oben S. 20 A. 3.

[3] Text bei W. Staerk, Altjüdische liturgische Gebete (= Kl. T. 58), Berlin ²1930, S. 5, Zl. 5 ff.

[4] Nachdem I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung, Frankfurt ³1931, 66 f., die K^e^duscha des Jozer als „eine Schöpfung der Mystiker der gaonäischen Zeit" beurteilt hatte, hat L. Finkelstein, La Kedouscha et les Bénédictions du Schema, in: REJ 93, 1932, 1–26, überzeugend nachgewiesen, daß die Komposition der K^e^duscha des Jozer vor den hadrianischen Verfolgungen anzusetzen ist (bes. S. 15).

[5] Es geht hierbei nicht so sehr um den Wortlaut als vielmehr um die sich darin aussprechenden Motive.

„Denn er ist allein der Vollbringer mächtiger Taten, der Neues Schaffende, der Herr der Schlachten, der Gerechtigkeit säet, der Heilstaten[1] sprossen läßt . . . , der in seiner Güte jeden Tag stets das Werk des Anfangs erneuert . . .“ Die Kᵉduscha schließt mit der Bitte an Gott, den Erlöser: „Ein neues Licht lasse aufgehen über Zion, und laß uns alle eilends würdig erfunden werden seines Lichts.“

2. Auch das andere tägliche Gebet des Judentums, das Achtzehngebet, läßt in seinen beiden ersten lobpreisenden Benediktionen die drei Gedanken anklingen[2]: a) In der palästinischen Rezension der ersten Benediktion wird Gott als „Schöpfer Himmels und der Erde“ angeredet; dem entspricht in der babylonischen Rezension die Wendung „Schöpfer des Alls“. b) In der zweiten Benediktion der palästinischen Rezension begegnen die Worte: „der die Lebenden versorgt“, die in der babylonischen Rezension durch traditionelle Gedanken erweitert werden[3]: „der den Wind läßt wehen und den Regen niederfallen, der die Lebenden versorgt“. c) Der Text der beiden Rezensionen der zweiten Benediktion schließt, ganz ähnlich wie die beiden Gebetstexte in den Apostolischen Konstitutionen, mit den Worten: „der die Toten lebendig macht“.

Das Schema creatio – conservatio – salvatio hat aber nicht nur in den beiden Hauptgebeten des palästinischen Judentums seinen festen Sitz, sondern es findet sich auch in einem Gebet des hellenistischen Judentums. Eltester hat bereits auf das Gebet Manasses hingewiesen[4], das im dritten Vers das Motiv der „Grenzen“, den Gedanken der wohltätigen Herrschaft Gottes über die Natur enthält. Hier[5] begegnet im Verse vorher das creatio-Motiv („der du den Himmel und die Erde geschaffen hast“) und im sechsten Verse das salvatio-Motiv („unermeßlich und unfaßbar ist deine barmherzige Verheißung“).

Handelte es sich bisher bei den Vergleichstexten ausnahmslos um Gebete oder Hymnen, denen das heilsgeschichtliche Motivschema Schöpfung – Erhaltung – Heil zugrunde liegt, und zeigte es sich, daß dieses Schema im Judentum geläufig gewesen ist, so erhebt sich nun die Frage: Wie steht es mit Parallelen zur Areopagrede in der jüdi-

---

[1] ישועות; vgl. oben S. 19 A. 2. [2] Text s. unten S. 50.

[3] „Wind“: 1. Clem 20, 10; C. A. VIII 12, 15; Orac. Sib. Fragm. I 32; „Regen“: C. A. VII 34, 7; VIII 12, 15; Ep. Apost.; Orac. Sib. Fragm. I 32 (vgl. oben S. 17 A. 5 und unten S. 27 A. 4).

[4] Eltester 215 f. [5] Text s. unten S. 50.

schen Missionsliteratur[1]? Es bereitet keine Schwierigkeiten, einzelne Motive, die in die Areopagrede aufgenommen worden sind, hier und da in verschiedenen Schriften der jüdisch-hellenistischen Missionsliteratur nachzuweisen. Verstreute Parallelen lassen sich auch in hellenistisch-stoischen Propagandaschriften zu fast jedem Gedanken der Areopagrede finden. Solche Einzelparallelen können aber bei der Bestimmung des Charakters der Rede als ganzer nicht viel helfen. Wir haben bisher vor allem auf die Zusammenordnung der Motive, auf die Verbindung, die sie miteinander eingehen, geachtet, was darum besonders notwendig war, da es sich nur selten um wörtliche Parallelen zu den Aussagen der Areopagrede handelt. Wenn wir nun die Rede mit der jüdisch-hellenistischen Missionspraxis vergleichen, wird es ebenfalls darauf ankommen, das Augenmerk auf die Motivverbindungen zu richten.

Angesichts der spärlichen Überreste der einst umfangreichen jüdisch-hellenistischen Missionsliteratur ist es von besonderem Wert, daß uns ein jüdischer Propagandatext erhalten ist, der für die Bestimmung des Charakters der Areopagrede bedeutsam ist und, soweit ich sehe, noch nicht zum Vergleich herangezogen wurde. Es handelt sich um zwei Fragmente einer sibyllinischen Schrift[2], die bei Theophilus von Antiochien in seinen bald nach 180 p. Chr. verfaßten apologetischen Vorträgen Ad Autolycum (II 36) erhalten sind[3]. Ihre Zusammengehörigkeit wird von keinem Kundigen beanstandet. Sie werden in der Regel als Proömium entweder des zweiten oder des dritten Buches der Sibyllinischen Orakel betrachtet. Einen bestimmten Anhalt für die Datierung geben die Fragmente zwar nicht, sie sind aber aller Wahrscheinlichkeit nach vorchristlich[4], mit Sicherheit sind sie jüdischen Ursprungs[5]. In diesem aus 84 Hexametern beste-

---

[1] Mit Recht haben A. Oepke, a. (S. 11 A. 5) a. O., J. Warneck, Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission, Berlin [4]1922, 61–69 und G. Schrenk, a. (S. 11 A. 5) a. O., bes. 145, betont, daß die Areopagrede nicht als theologisch-philosophische Abhandlung betrachtet werden dürfe, sondern als Missionspredigt gewürdigt und aus der Missionssituation heraus interpretiert werden müsse. Wieweit man hierfür auf die heutige Missionspraxis rekurrieren darf, kann aber m. E. erst entschieden werden, wenn die Eigenart der Areopagrede als Missionspredigt herausgestellt ist. Hierfür ist der Vergleich mit der antiken, insbesondere mit der jüdisch-hellenistischen Missionspraxis unentbehrlich. Außer den Ansätzen bei Ed. Norden und B. Gärtner ist dies bisher kaum versucht worden.

[2] Text s. unten S. 51 f.

[3] J. Geffken, Die Oracula Sibyllina, in: GCS, Leipzig 1902, 227–232 (Fragm. I und III).

[4] H. C. O. Lanchester, in: R. H. Charles, Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament II, Oxford 1913, 371.

[5] Vgl. A. Kurfess, Sibyllinische Weissagungen, in: Tusculum Bücherei 1951, 287; P. Dalbert, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur un-

enden, also nicht besonders langen Text finden wir die drei cha-
akteristischen Motive wieder:

1. Das creatio-Motiv begegnet, wie in den oben analysierten Texten,
leich am Anfang (I 5 f.), wo von Gott, dem Schöpfer (κτίστης)
esprochen wird, „der in alle den süßen Lebensodem (πνεῦμα) gegeben
at", was an Act 17, 25 erinnert[1]. Vor allem aber wird an einer
nderen Stelle (III 3–14) das Schöpfertum Gottes in Anlehnung an
en biblischen Schöpfungsbericht beschrieben, wie es uns in den alt-
irchlichen Texten begegnete und wie wir es für die Areopagrede ver-
ıuteten: „Es ist nur ein Gott, der Alleroberste, der den Himmel und
ie Sonne und die Sterne und den Mond geschaffen hat und auch die
uchttragende Erde und die Wasserwogen des Meeres und die hohen
erge."[2] Der Text fährt in der Aufzählung der Schöpfungswerke fort,
ıdem er die „immerrinnenden Fluten der Quellen" nennt, von denen
uch in anderen bereits herangezogenen Texten gesprochen wird[3].
arauf folgen in dem sibyllinischen Fragment die Schöpfungswerke:
Vassertiere, Landtiere, Vögel; und die Reihe schließt auch hier mit
er Erschaffung des Menschen.

2. Das conservatio-Motiv, das in den anderen Texten dem Gedanken
er Herrschaft Gottes über die Schöpfung zumeist in positiver Form
usdruck gibt, indem Gott als der in Güte die Welt Erhaltende ge-
riesen wird, wird im sibyllinischen Fragment (I 30 ff.) positiv und
egativ entfaltet: „Seht, der Sonne süßblickendes Licht leuchtet herr-
ch . . . Ein Gott ist es, der Regen, Winde und Erdbeben schickt und
litze und Hungersnöte und Pestilenzen und traurige Bekümmer-
isse, Schnee und Hagel."[4]

---

r Ausschluß von Philo und Josephus, in: Theol. Forsch. 4, Hamburg 1954,
98 f.

[1] S. oben S. 23 A. 2.

[2] Die Zusammenstellung von „Wasserwogen des Meeres" und „Berge" läßt
agen, ob hier das Motiv der dem Meere gesetzten Schranken zugrunde liegt: Im
oßen Pariser Zauberpapyrus, in dem heidnische und jüdische Vorstellungen
ısammenfließen, heißt es: „Ich beschwöre dich bei dem, der Berge gesetzt hat
ns Meer, eine Mauer aus Sand, und ihm geboten hat, sie nicht zu überschreiten,
ıd es gehorchte die Tiefe (ἄβυσσος)." (3062–3064; Text bei A. Deissmann, Licht
om Osten, Tübingen [4]1923, 220 f.) Schon Deissmann (224 A. 6) hat festgestellt,
ıß in diesem Text ὄρη mit ὅρια, „Berge" mit „Grenzen", verwechselt worden
t; und Eltester (224 A. 33) bemerkt, daß dieselbe Verwechselung wahrschein-
ch auch in Hen 60, 16 vorliegt (nach Gunkel), wo ebenfalls von der Bändigung
s Meeres gesprochen wird. Haben wir es an unserer Stelle mit einem dritten
eleg für die Verwechselung von ὄρος und ὅρος zu tun?

[3] S. oben S. 20 A. 4.

[4] In Ep. Apost. lesen wir ebenfalls, daß Gott „Nebel und Hagel und Eis ordnet",
ıd in C. A. VII 34, 7 wird im gleichen Zusammenhang das „Aufleuchten der

3. Das salvatio-Motiv findet sich wieder am Schluß des Textes (III 46 ff.): „Die Verehrer des wahren Gottes ererben das Leben . . .“

Ehe die jüdische Missionsliteratur weiter untersucht wird, fragen wir nach der Herkunft dieses im Judentum geläufigen heilsgeschichtlichen Motivschemas Schöpfung – Erhaltung – Heil. Wo seine Wurzeln liegen, kann nicht zweifelhaft sein: Als Ursprungsort kommt nur der israelitische Schöpfungs- und Heilsglaube in Betracht. Seine Eigenart besteht gerade darin, daß Schöpfung, Erhaltung und Heil eine theologische Einheit bilden[1]. Die Zusammengehörigkeit der drei Motive kommt sehr deutlich in Ps 33 zum Ausdruck: Der Sänger preist die Treue, die Gerechtigkeit und die Gnade Gottes (V. 4 f.) und beginnt mit einem Lobpreis der Schöpfung (V. 4–6), in dem wir auch den Gedanken der Herrschaft Gottes über das Meer fanden[2]; aber der Psalmist bleibt bei dem Preis der Schöpfung nicht stehen, sondern er drängt weiter: es kommt ihm darauf an, Jahwes Heil in der Geschichte zu preisen (V. 10 ff.); erst damit ist der Sänger zum Eigentlichen gekommen[3]; und er ruht nicht, ehe er Gottes Heilswillen gepriesen hat: „Doch das Auge des Herrn ruht auf denen, die ihn fürchten, die harren auf seine Güte, ihre Seele vom Tode zu erretten, sie trotz Hungers am Leben zu erhalten.“ (V. 18 f.) Ähnlich verhält es sich mit Ps 148: Auch dieser Psalm beginnt mit einem Lob der Weltschöpfung Gottes (V. 3–10), in das wir die Motive „Zeiten und Grenzen“ eingebettet fanden[4], und enthält in seinem zweiten Teil einen Lobpreis der Heilsgnade, dessen Höhepunkt im letzten Vers des Liedes liegt: „Er wird seinem Volk ein Horn aufrichten – ein Lobgesang für alle seine Frommen, für die Söhne Israels, das Volk derer, die ihm nahe sind.“[5] Wie eng Schöpfungsglaube und Heilsglaube im

Blitze“ und das „Getöse des Donners“ erwähnt. Vgl. auch V. 8 des schon mehrfach verglichenen Ps 148: „du Feuer und Hagel, Schnee und Rauch, du Sturmwind, der sein Wort ausrichtet.“

[1] Vgl. G. v. Rad, a. (S. 19 A. 2) a. O.: ders. in: ATD 2, Göttingen 1949, 34 und R. Rendtorff, Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja, in: ZThK 51, 1954, 3–13, der v. Rads These eines „soteriologischen Verständnisses des Schöpfungswerkes“ im Alten Testament zustimmt (S. 3). – Die Ablehnung des Ergebnisses v. Rads durch G. Lindeskog, The Theology of Creation in the Old and New Testaments, in: The Root of the Vine, hrsg. v. A. Fridrichsen, London 1953 (1–22), 4, scheint auf einem Mißverständnis zu beruhen, da Lindeskog (5) eine ähnliche Ansicht vom alttestamentlichen Schöpfungsglauben äußert.

[2] S. oben S. 16 A. 6. [3] v. Rad 140. [4] S. oben S. 16 A. 8.

[5] Der masoretische Text liest: „das Volk dessen, der ihm nahe ist“, „was nur auf den Messias oder etwa auf den Hohenpriester gedeutet werden könnte“ (H. Schmidt, Die Psalmen, in: HAT 15, Tübingen 1934, 255).

lten Testament zusammengehören, zeigen zwei weitere Stellen, auf ie bereits hingewiesen wurde: In Ps 74, 12–17[1] werden Weltschöpung und Ordnung der Natur unter den Begriff „Heilstaten" (ישועות) ubsumiert; in Ps 89[2] stehen alle Aussagen von der Weltschöpfung nd Erhaltung der Welt bis hin zu der speziellen Heilszusage an den avidischen Thron „unter dem einen Thema, das der Dichter an die pitze gestellt hat: ‚Die Gnadenerweisungen Jahwes will ich besingen' V. 2). Also auch die Weltschöpfung gehört zu den חסדי יהוה, zu den Heilstaten."[3] G. v. Rad kommt in seiner Untersuchung des alttestanentlichen Schöpfungs- und Heilsglaubens zu dem Ergebnis, daß die eilsgeschichtliche Gebundenheit des israelitischen Glaubens den Veltschöpfungsglauben zu keiner selbständigen Aktualität kommen eß, sondern daß dieser nur die universale Folie blieb, von der sich ie soteriologischen Aussagen um so mächtiger abhoben, oder daß er berhaupt in den soteriologischen Glaubenskreis einbezogen wurde[4].

Diese Feststellung läßt sich auf die hier herangezogenen spätjüdichen Texte ausdehnen. Auch in ihnen werden die Aussagen über die chöpfung und die Erhaltung der Welt nicht um ihrer selbst willen emacht, sondern sie stehen im Dienste der soteriologischen Gedanen. Dies ist für den Anfang des Achtzehngebetes ohne weiteres deutch: Vor der Prädikation Gottes als des Schöpfers wird Gott als der Herr des Volkes Israel, als (Gott unserer Väter)[5], der Gott Abrahams, saaks und Jakobs gepriesen. Daß auch in der Keduscha des Jozer ie „protologischen" oder besser: „ktisiologischen"[6] Aussagen von en soteriologischen Gedanken umfaßt und bestimmt werden, zeigen uch hier die Eingangsworte, in denen neben der Schöpferprädikation ie Prädikation Gottes als Erlöser steht; und wenn Gott als der „Vollringer mächtiger Taten", als „der Herr der Schlachten . . . , der Heilstaten sprossen läßt", gepriesen wird, so ist auch hier das heilseschichtlich-soteriologische Denken unverkennbar. Das Gebet Maasse beginnt nicht nur mit derselben heilsgeschichtlichen Prädikation Gottes wie das Achtzehngebet, sondern es drängt auch wie die oben ngeführten Psalmen in seinem ersten „ktisiologischen" Teil ganz und ar auf den zweiten soteriologischen Teil (V. 6–15) hin, in dem der Beter um die Errettung bittet. Und wenn endlich der Verfasser der ibyllinischen Fragmente den Schöpfergott verkündet (I 1 ff.), so tut

[1] S. oben S. 16 A. 4. [2] S. ebd. [3] v. Rad 143.
[4] Ebd. 146.
[5] Die eingeklammerten Worte fehlen in der palästinischen Rezension.
[6] Den Begriff hat G. Lindeskog, a. (S. 28 A. 1) a.O. geprägt. Er kommt der ache insofern näher als der Begriff „protologisch", „since creation is not always nought of as an initial creation of the world" (A. 1).

er es im Gedanken an das Heil seiner Leser[1]: Warum erhebt ihr euch und denkt nicht an das Ende eures Lebens (I 2)? Er will seine Leser aus der Verblendung und dem Wahn auf den rechten Weg rufen (I 23). Die Verkündigung der Schöpfungswerke soll ihnen vor Augen stellen, daß allein bei Gott, dem Schöpfer, das Leben und unvergängliches Licht zu finden ist (III 34).

Die Vermutung, daß in Act 17, 31 das traditionelle salvatio-Motiv seinen Niederschlag gefunden hat[2], wird dadurch bestätigt, daß es auch am Schluß des jüdischen Missionstextes steht. Hier hat es also traditionsgeschichtlich in der Rede seinen Ort. Man wird darum zurückhaltend sein, aus der Stellung des soteriologischen und eschatologischen Gedankens am Schluß der Areopagrede Rückschlüsse auf die dahinterstehende theologische Konzeption des Lukas zu ziehen. Der „nachklappende Charakter des Schlußteils“[3] der Areopagrede, der den Eindruck erweckt, als sei eine „hellenistische Rede von der wahren Gotteserkenntnis“ mit einem „christlichen Schluß“ versehen worden[4], erklärt sich ebenso aus der Tradition wie die im Vergleich mit der paulinischen Theologie gewonnene Beobachtung, daß die Eschatologie in der Areopagrede „ans Ende gerückt und ein locus de novissimis geworden“ ist[5]. Die Zusammengehörigkeit der drei Motivgruppen hat Conzelmann richtig erkannt, wenn er sagt[6]: „Lukas stellt die Basis für die Missionsanrede her durch den Gedanken der Schöpfung (Vergangenheit), der Weltregierung Gottes (Gegenwart), des Gerichtes (Zukunft).“ Nur läßt es das in der Tradition geläufige Aufbauschema geraten sein, die Zusammenordnung der drei Motive in der Areopagrede nicht als einen Ausdruck der theologischen Konzeption des Lukas zu bewerten. Denn es ist wahrscheinlich, daß nicht Lukas die Basis für die Missionsrede herstellt, sondern daß sie ihm aus der Missionspraxis bekannt gewesen ist.

Bei der Ausführung des traditionellen salvatio-Motivs zeigt sich freilich die Selbständigkeit der kompositorischen Arbeit des Lukas deutlich: Der Gedanke an die Erlösung, an das Heil klingt auf dem

---

[1] Zur theologischen Bewertung der Schöpfungsaussagen der sibyllinischen Fragmente s. unten S. 32.

[2] S. oben S. 24. [3] Eltester 206 A. 6. [4] Dibelius 54 f.

[5] Ph. Vielhauer, a. (S. 11 A. 5) a. O., 12; vgl. Dibelius 59. – Andererseits wird man daraus nicht die Folgerung ziehen wollen, die Areopagrede von ihrem eschatologischen Schluß her zu interpretieren, wie es K. Reinhardt in seinem Poseidonios-Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll XXII 1, 1953, 819 vorschlägt.

[6] H. Conzelmann, a. (S. 24 A. 1) a. O., 145.

Hintergrund der Ankündigung des bevorstehenden Gerichtes nur leise an. Die Konsequenz, die sich aus der Gerichtsandrohung ergibt, der Heilsgedanke, wird – in der Rede selbst – dem Hörer überlassen: die Erkenntnis, daß die Umkehr der Weg zum Heil ist, das durch Jesu Auferstehung verbürgt ist. Aber man wird hieraus nicht den Schluß ziehen dürfen, daß Lukas das Spezifische der christlichen Missionspredigt über Gebühr zurücktreten läßt; denn er hat den Heilsgedanken bereits herausgestellt und setzt seine Verkündigung für die Areopagrede voraus, wenn er 17, 17 f. sagt, Paulus habe täglich in der Synagoge und auf der Agora „die Heilsbotschaft von Jesus und von der Auferstehung verkündigt“ [1]. Diese Beobachtungen machen es nun aber auch deutlich, daß die Areopagrede als Ganzes unter dem soteriologischen Gesichtspunkt verstanden werden will, wie wir es auch in der jüdischen Missionspredigt feststellen konnten. Die Aussagen über Schöpfung und Weltregiment Gottes haben dienende Funktion und zielen auf den paränetischen Schluß [2] der Rede hin, wo der Weg zur Rettung in der Ermahnung zur Umkehr angedeutet wird.

Bevor wir den literarischen und theologischen Charakter der Areopagrede mit Hilfe der jüdisch-hellenistischen Missionsliteratur noch genauer zu bestimmen versuchen, fassen wir zusammen: Der Aufbau der Rede, der dem Schema Schöpfung – Erhaltung – Heil folgt, hat im Judentum sein Vorbild und ist durch Vermittlung der jüdisch-hellenistischen Missionspraxis in die urchristliche Missionspredigt übergegangen.

Diese Feststellung ist für die Frage nach dem Verhältnis der Areopagrede zur hellenistisch-stoischen Philosophie und Theologie wichtig. Die Beurteilung der Rede durch Dibelius [3], wonach der Grundstock der Rede stoisch ist und in ihn nur einige alttestamentliche Motive eingefügt worden sind, läßt sich nicht halten [4]. Norden [5] sieht hierin richtiger, wenn er in der Areopagrede ein jüdisch-christliches Grundmotiv und ein stoisches Begleitmotiv feststellt. Der Aufbau der Rede als Ganzes, ihr Gerüst, ist in Anlehnung an ein alttestamentlich-jüdisches Motivschema gestaltet und durch hellenistisch-stoische Ge-

---

[1] Auf diesen Tatbestand weist G. Schrenk a. (S. 11 A. 5) a.O., 137 mit Recht nachdrücklich hin.

[2] V. 30: *ἀπαγγέλλει . . . μετανοεῖν.*

[3] S. oben S. 13 f.

[4] „There is no reason to suppose that this speech was consciously based on Stoic models. It is eminently Jewish, and the resemblance to Stoic doctrines is equally traceable in such writings as the Wisdom of Solomon and the Oracula Sibyllina.“ (K. Lake–H. J. Cadbury, in: Beginnings IV 209)

[5] S. oben S. 12 f.

danken interpretiert und erweitert worden. Dabei haben die hellenistischen Interpretamente den alttestamentlich-jüdischen Grundstock soweit zugedeckt, daß er zum Teil kaum noch zu erkennen ist. Dieser Hellenisierungsprozeß hat schon die jüdische Missionspropaganda geprägt, wie die sibyllinischen Fragmente auf Schritt und Tritt erkennen lassen. Mit dem Hellenisierungsprozeß geht natürlich im Vergleich mit dem alttestamentlich-palästinisch-jüdischen Denken eine Verschiebung der theologischen Akzente Hand in Hand. Sie macht sich nicht erst in der Areopagrede, sondern schon in der jüdischen Missionsschrift bemerkbar: Das Schwergewicht des Interesses wird von den soteriologischen Gedanken auf die Aussagen über Schöpfung und Weltregierung Gottes verlagert, sie werden ausführlicher behandelt als die soteriologischen Gedanken, ohne daß diese dabei eliminiert werden. Die soteriologischen Aussagen bekommen den Charakter eines Vorzeichens, unter dem die anderen Aussagen zu verstehen sind, man kann aber nicht mehr von einem „soteriologischen Verständnis des Schöpfungswerkes“ [1] sprechen, wie man es beim alttestamentlichen Schöpfungsglauben tun muß.

IV

Wir wenden uns noch einmal den sibyllinischen Fragmenten zu, um weitere Gemeinsamkeiten mit der Areopagrede festzustellen:

1. Die Areopagrede ist „eine *monotheistische* Predigt“ [2]; dasselbe gilt für den jüdischen Text: er verkündigt den *εἷς θεός, ὃς μόνος ἄρχει* (I 7) [3].

2. Das Ziel der Predigt ist in beiden Texten die wahre *Gotteserkenntnis*: „Erkennet (*γνῶτε*), ein Gott ist's“ (I 31 f.); „ihr wollt nicht zur Vernunft kommen und den König Gott erkennen“ (III 41 f.).

3. Damit geht in beiden Texten die Aufforderung zur rechten *Gottesverehrung* Hand in Hand: „Ihn selbst, den allein Seienden, verehrt“ (I 15); „ihr werdet den Lohn, den ihr verdient, empfangen, weil ihr es aufgegeben habt, den wahren und ewigen Gott zu verherrlichen“ (I 19 f.); den Lesern wird die falsche Art ihrer Gottesverehrung vor Augen gestellt: „Schlangen und Hunde und Katzen betet ihr an, ihr Toren, und verehrt Vögel und kriechende Erdtiere und steinerne Bilder und von Händen gemachte Bildnisse und Stein-

---

[1] G. v. Rad, a. (S. 19 A. 2) a.O., 143.
[2] Dibelius 30; Hervorhebung von mir.
[3] Vgl. I 32: *εἷς θεός*; III 3: *θεὸς μόνος εἷς*.

ıaufen an den Straßen, dies alles verehrt ihr und vieles andere Nichige, was schändlich ist auszusprechen." (III 27–31)

4. Der Weg zur rechten Gotteserkenntnis ist in beiden Texten die *Jmkehr*: „Verlaßt das Dunkel der Nacht, strebt dem Lichte zu . . . Kommt, sucht nicht immer das Dunkel und die Finsternis." (I 28 f.)

5. Wie in der Areopagrede, so ist auch in dem jüdischen Text am Schluß mit dem Hinweis auf das ewige Leben die *Gerichtsandrohung* verbunden: „Darum kommt die Glut des verzehrenden Feuers über uch; mit Fackeln werdet ihr verbrannt werden in Ewigkeit alle Tage, lie ihr euch mit Lügen geschändet habt bei unnützen Götzen." (III 3–45)

Die gemeinsame Verwendung zentraler Gedanken der Missionsıredigt macht die Abhängigkeit der Areopagrede von der jüdischellenistischen Missions- und Propagandapraxis gewiß. Die Annahme iner Abhängigkeit der Rede von hellenistisch-stoischen Vorbildern st nicht nur unnötig, sondern erschwert das Verständnis und die Beurteilung des Charakters der Rede. Sie enthält nichts, was ihr nicht lurch Vermittlung der jüdischen Missionspraxis zugekommen sein ann.

Neben der Gemeinsamkeit ist jedoch auch ein Unterschied zwischen eiden Predigten festzustellen: Die Schärfe, mit der die jüdische Preigt die Heiden wegen ihrer verkehrten Gottesverehrung und ihrer nvernünftigen, durch Wahn und Verblendung niedergehaltenen Gotteserkenntnis anklagt und ihnen drohend das Gericht vor Augen stellt, at in der Areopagrede keine Entsprechung. Dieser Unterschied ist icht nur durch eine Verschiedenheit des Temperaments bedingt, ondern er muß ebenso als Ausdruck einer theologischen Verschiedenheit beurteilt werden: Beide Verfasser setzen die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes aus den Werken seiner Schöpfung voraus; aber während der Verfasser der sibyllinischen Fragmente seinen Lesern uch nur den Schein der rechten Gotteserkenntnis und der aus ihr olgenden wahren Gottesverehrung bestreitet und darum zur Umkehr us dem „Dunkel der Nacht und der Finsternis" zum Lichte auffordert, knüpft der Verfasser der Areopagrede an die heidnische Gotteserkenntnis und Gottesverehrung an, um sie zu korrigieren und ı die rechte Bahn zu lenken: Die Umkehr, zu der er aufruft, soll atürlich als christliche Buße verstanden werden; aber nach den Aneutungen der Rede kann sie nicht als eine Umkehr aus der Nacht um Licht, aus der völligen Verirrung eigenmächtiger Gottesverehung zur Anbetung im Geist und in der Wahrheit verstanden werden;

nach den Andeutungen der Rede kann die *μετάνοια* nicht in der Erkenntnis der schuldhaften Gottesverehrung bestehen, die nur durch radikale Umkehr geheilt werden kann, sondern „sie besteht letztlich in der Besinnung auf jene Gotteserkenntnis, die dem Menschen von Natur eigen ist“ [1].

Daß in der jüdischen Missionspredigt aber auch ein anderer Ton angeschlagen werden konnte als in den sibyllinischen Fragmenten, der dem Ton sehr viel näher steht, auf den die Areopagrede gestimmt ist, zeigt die Missionsschrift des Aristobul [2]. Auch diese Schrift läßt erkennen, daß die Areopagrede in der Verwendung der Motive von der jüdisch-hellenistischen Missionspraxis abhängig ist. Die Fragmente der Missionsschrift des Aristobul sind uns durch Clemens von Alexandrien [3] und Euseb von Caesarea [4] erhalten. Aristobul hat wahrscheinlich im ersten vorchristlichen Jahrhundert gelebt [5] und gehört zu jenen missionseifrigen Juden, die die Einheit der griechischen Philosophie mit dem biblischen Denken vertreten und in Mose den Vater der griechischen Philosophie sehen [6]. Um seinen heidnischen Lesern zur rechten Gotteserkenntnis zu verhelfen, verkündigt er ihnen den Gott, „der die ganze Welt geschaffen hat“ [7], „der den Himmel und die Erde und alles, was darinnen ist, gemacht hat“ [8], und der die Ordnung (*τάξις*), die er einmal gesetzt hat, auch „erhält und nichts daran ändert“ [9]. Gottes Schöpfertum und sein die Welt erhaltendes Regiment haben, so meint Aristobul, die griechischen Denker überzeugt, die schließlich doch der jüdischen Lehre folgten, nachdem sie alles erforscht haben, „denn sie behaupten Gottes Stimme zu vernehmen, wenn sie den Bau des Alls betrachten, der von Gott sorgfältig geschaffen und unaufhörlich erhalten wird“ [10].

Bei seiner Absicht, den Lesern zur rechten Gottesverehrung zu

---

[1] Dibelius 55.

[2] Norden (29 A. 1) hat auf Aristobul bereits kurz hingewiesen; vgl. auch Schrenk a. (S. 11 A. 5) a.O., 142 A. 11.

[3] Clem. Al., Strom. I 22, 150 (GCS Clemens II, S. 92, 27–93, 11 Stählin).

[4] Euseb, Praep. Evang. VIII 9 f. (MPG 21 [1857], Sp. 636A–640B); XIII 12 (Sp. 1097A–1104B); Hist. Eccl. VII 32, 17 f. (GCS Euseb II/2, S. 724 Schwartz).

[5] Vgl. P. Dalbert, a. (S. 26 A. 5) a.O., 103 (dort weitere Literatur).

[6] MPG 21, 637A: „Die aber, denen es gegeben ist, richtig zu sehen, bewundern seine (scil. Moses) Weisheit und den göttlichen Geist, weshalb er auch Prophet genannt wird. Zu ihnen gehören die eben genannten Philosophen und einige andere und die Dichter, die von ihm große Gedanken entlehnt haben, um derentwillen sie auch bewundert werden.“

[7] Sp. 1101B. [8] Sp. 1101C. [9] Sp. 1101D.

[10] Sp. 1097B.

verhelfen, kommen Aristobul zwei Dichterworte zu Hilfe: Das erste[1] führt er ein mit den Worten: „Auch Orpheus erklärt in den Gedichten über das ihm vom göttlichen Wort Gelehrte, daß alles durch göttliche Kraft zusammengehalten den gleichen Ursprung[2] habe und daß Gott über alles sei.“[3] Es folgt das orphische Zitat, in dem sich auch das alte mythologische Motiv der dem Meere gesetzten Schranken findet[4]. In diesem Zusammenhang zitiert Aristobul auch die ersten neun Verse der Phainomena des Aratus[5], in dessen fünftem Vers die Act 17, 28 zitierten Worte *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* stehen.

Hat schon Dibelius vermutet, daß der Verfasser der Areopagrede „wirklich das Gedicht des Arat und nicht nur diesen einen herausgehobenen Halbvers gekannt“ hat[6], und sagt W. Schmid: „Paulus hat vermutlich die ganze Stelle zitiert“[7], so legt sich dies noch näher, wenn man beachtet, daß Aratus von Aristobul und vom Areopagredner in der gleichen Absicht zitiert wird. Aristobul verrät seine Absicht in dem auf das Zitat folgenden Satz: „Ich glaube klüglich gezeigt zu haben, daß die Kraft Gottes alles durchdringt.“ Dies, oder wie Aristobul an anderer Stelle sagt[8]: „Gott ist überall“, ist auch der Gedanke in Act 17, 27 f.

Die Antwort auf die Frage nach dem Charakter der Areopagrede kann nicht zweifelhaft sein: Der Verfasser gibt mit der Rede ein typisches Beispiel einer Heidenmissionspredigt. Lukas hat die Areopagrede aber nicht selbständig als ein Beispiel einer vorbildlichen Heidenpredigt geschaffen[9] und dabei an einen Typus der Zukunft, an einen Anfang, der weitergeführt werden sollte[10], gedacht. Dies zeigt die Verwendung der Motive und die Verwandtschaft in der Gruppierung der Motive in der jüdisch-hellenistischen Missionspredigt und in der Areopagrede. Norden hatte richtig vermutet[11]: „Wenn wir diese

---

[1] Sp. 1097D–1101A.

[2] Hier begegnet also der Gedanke von der Einheitlichkeit des Ursprungs, den wir in Act 17, 26 auf das Menschengeschlecht angewandt und mit dem Hinweis auf den biblischen Schöpfungsbericht begründet finden, völlig losgelöst von alttestamentlichem Denken. Griechisches Denken tut sich auch in dem Gedanken kund, daß alles durch göttliche Kraft zusammengehalten wird.

[3] Sp. 1097C.

[4] Sp. 1100B: *Χεῖρα δὲ δεξιτερὴν ἐπὶ τέρμασιν Ὠκεανοῖο.*

[5] Sp. 1101A.

[6] Dibelius 49; dagegen Haenchen, a. (S. 11 A. 5) a. O., 472.

[7] Schmid a. (S. 11 A. 5) a.O., 105.

[8] Sp. 640A.

[9] Dibelius 67.

[10] Bauernfeind 220 (vgl. oben S. 12 A. 3).

[11] Norden 29.

jüdische Polemik, die in großen und reichen Schriften verbreitet war, genauer kennen würden, so würden wir vermutlich den Nachweis erbringen können, daß der Areopagredner ihr nicht nur das Prinzip seiner Beweisführung, sondern auch deren Material entlehnt hat." Wir dürfen zusammenfassend formulieren: Die Areopagrede ist eine typische Missionspredigt, die ihr Vorbild in der jüdisch-hellenistischen Missionspredigt hat.

Damit stehen wir vor der Frage nach dem Verhältnis von Tradition und Komposition in der Areopagrede. Hatte NORDEN den traditionellen Charakter der Rede hervorgehoben, dem Verfasser nur eine geringe kompositorische Beteiligung zugestanden und ihn einen mäßigen Vermittler einer großen Tradition genannt [1], so hat DIBELIUS die Aufmerksamkeit auf die schriftstellerische Selbständigkeit und die kompositorische Kunst des Lukas gerichtet [2]. Das Urteil über das Verhältnis von Tradition und Komposition in der Areopagrede wird sich in der Mitte zwischen der Beurteilung durch NORDEN und DIBELIUS halten müssen. Einerseits sahen wir, daß die Abhängigkeit der Rede von der Tradition in der Aufnahme und Zusammenstellung der Motive bis in die Einzelheiten geht. Andererseits ist zu erkennen, daß die Verarbeitung der Motive, ihre Ausführung oder ihre Andeutung, selbständig ist. Vollends ist die Verbindung der Rede mit der sie umrahmenden Szene der schriftstellerischen Kunst des Lukas zuzuschreiben. Sie ist auf die Situation und auf den Charakter des Ortes und der Hörer zugeschnitten. Die Areopagrede ist kein Klischee einer jüdischen Missionspredigt. Mit Recht sagt HARNACK [3], daß Lukas „nicht unter Mosaikstiften wühlte, sondern aus dem Vollen und aus langer Vertrautheit mit all den Gedanken schöpfte, die er hier angeschlagen hat". Lukas hat die wichtigsten Motive, die in der jüdischen und christlichen Heidenmissionspredigt verwendet wurden, auf kleinstmöglichem Raum zusammengedrängt und hat damit ein „illustrative excerpt" [4] einer vorbildlichen Heidenpredigt gegeben. Er ist einer der größten Vermittler einer großen Tradition.

V

Es bleibt noch die Frage nach dem Verhältnis der Areopagrede zu Paulus. Die zahlreichen Erörterungen dieses Problems haben häufig darunter gelitten, daß man mit ihm entweder begonnen hat, ehe man die Frage nach dem Charakter der Areopagrede gestellt

---

[1] S. oben S. 13 bei A. 3. [2] S. oben S. 13 f. [3] HARNACK 23.
[4] H. J. CADBURY, in: Beginnings V 407.

hat, oder daß man es unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten historischen oder theologischen These betrachtet hat. Das Problem, ob Paulus so gesprochen haben könne, wie es uns die Areopagrede berichtet, kann daher erst jetzt behandelt werden[1]. Es wurde im voraufgehenden unberücksichtigt gelassen, um die Ergebnisse der bisherigen Untersuchung nicht mit einer Frage zu belasten, die vielleicht stets als Frage an die neutestamentliche Forschung bestehen bleibt.

Eltester hat am Schluß seines Aufsatzes auf Grund des Ergebnisses, daß Lukas in einem Teil der Areopagrede „Gedanken der frühchristlichen Missionspredigt verwendet, deren Ursprung im Diasporajudentum" liegt, gefragt, „ob Lukas nicht im Grunde ganz richtig hier die Art des Paulus gekennzeichnet habe"[2]. Die Frage ist noch drängender geworden, nachdem wir die Verarbeitung von Motiven der jüdisch-christlichen Missionspredigt nicht nur in einem Teil der Rede, sondern durchgängig von V. 24 bis V. 31 beobachten konnten. Lukas hat die Rede nicht frei produziert, sondern er steht in einer Tradition. In derselben Tradition aber steht auch der Apostel Paulus.

Bei einem Vergleich der Areopagrede mit der paulinischen Theologie setzt man mit Recht in der Regel mit den Ausführungen des Paulus in Röm 1, 18 ff. ein. Dies empfiehlt sich nicht nur aus sachlichen, sondern auch aus formalen Gründen, weil allgemein zugestanden wird, daß wir in dem Abschnitt Röm 1, 18–32 „ein Beispiel der Missionspredigt des Paulus vor uns haben, wie er sie häufig genug vor Heiden gehalten hat"[3]. Ebenso herrscht in der neueren Forschung weitgehende Übereinstimmung darin, „daß der Abschnitt 2, 1–16 eine verhüllte Polemik gegen das Judentum enthält"[4]. Weniger einig ist man sich in der Frage des Zusammenhanges der beiden Abschnitte. Daß die Zäsur zwischen Röm 1 und 2 nicht zu scharf beurteilt werden darf[5], geht einmal daraus hervor, daß Röm 1, 18 bis 3, 20 unter einem einheitlichen theologischen Gesichtspunkt zu verstehen ist[6]. Zum andern ergibt die Bezugnahme der Gedanken in 2, 1–10 auf solche in 1, 18–32, daß „1, 18–2, 10 als ein einheitliches

[1] Vgl. die methodischen Bemerkungen bei Dibelius 29.

[2] Eltester 227.

[3] O. Michel, Der Brief an die Römer, in: KEK 4, Göttingen [13]1955, 51 (Sperrung bei Michel).

[4] Ebd. 63 f.

[5] Michel 63 scheint zu scharf zu zäsieren: „Der neue Abschnitt Röm 2, 1–16 steht selbständig neben 1, 18–32, ist also nicht unmittelbar an den vorherigen Gedankengang angeschlossen."

[6] Vgl. G. Bornkamm, Die Offenbarung des Zornes Gottes, in: ZNW 34, 1935, 239–262.

Ganzes" zu verstehen ist[1]. Das heißt aber, daß wir damit rechnen müssen, daß auch in 2, 1–10 Topoi der paulinischen Missionspredigt aufgenommen worden sind.

Folgende Motive, die – wie sich zeigte – zum festen Bestand der jüdischen und urchristlichen Missionspredigt gehören, klingen auch in dem Abschnitt Röm 1, 18–2, 10 an: Schöpfung (Röm 1, 20. 25), Gotteserkenntnis (1, 19 f.), Gottesverehrung (1, 23. 25), Umkehr (2,4), Gericht (2, 5 f. 8 f.) und Heil (2, 7. 10).

Die Basis für die Herausarbeitung der Motive, die in der jüdischen und urchristlichen Missionspredigt verwendet wurden, kann noch verbreitert werden, indem wir einige andere Texte mit heranziehen. Es kommt hierfür zunächst der kurze Bericht einer Heidenpredigt des Paulus in Lystra (Act 14, 15–17) in Betracht. Er zeigt im Vergleich mit der Areopagrede und mit der in den sibyllinischen Fragmenten erhaltenen jüdischen Missionspredigt einen freieren Aufbau und macht infolgedessen einen individuelleren Eindruck. Trotzdem enthalten auch diese wenigen Verse alle wichtigen Motive einer Missionspredigt: die Rede beginnt mit der Verkündigung der *Heilsbotschaft* (*εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς*), ruft sodann zur *Umkehr* von der falschen zur rechten *Gottesverehrung* auf (*ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα*), indem sie den Lesern Gott als *Schöpfer* Himmels und der Erde, des Meeres und alles, was darinnen ist, verkündigt, umschreibt den Topos der *Unwissenheit*, der auch in Act 17, 30a begegnet[2], mit den Worten: „Gott hat in den vergangenen Zeiten alle Heiden ihre Wege gehen lassen"[3] und motiviert endlich die Möglichkeit rechter *Gotteserkenntnis* (*καίτοι οὐκ ἀμάρτυρον αὐτὸν ἀφῆκεν*) mit dem Hinweis auf Gottes *erhaltende Fürsorge*, der stark an die traditionellen Formulierungen des conservatio-Motivs erinnert: Gott wird den Hörern vor Augen gestellt als „Wohltäter, der euch vom Himmel herab Regen und fruchtbare Zeiten gab".

Aus dem Bereich des Judentums seien hier nur noch zwei Missionsschriften herangezogen: 1. In den Schlußkapiteln der *Sapientia Salo-*

[1] Pohlenz 73 f. weist auf folgende Rückbezüge hin: Mit 2, 1 wird 1, 20 wieder aufgenommen, 2, 5 weist zurück auf 1, 18 und 2, 9. 10 auf 1, 16. „Solche ‚Ringkomposition', die am Schluß das Thema des Anfangs wieder aufnimmt und einprägt, ist in der Antike ein beliebtes Stilmittel, um einen inhaltlich geschlossenen Abschnitt auch formell abzurunden. So sollen wir auch hier 1, 18–2, 10 als ein einheitliches Ganzes empfinden, das uns besagt: ‚Alle Menschen sind vor Gott schuldig und haben das Gericht zu erwarten.'"

[2] S. unten S. 44 bei A. 2.

[3] Vgl. K. Lake–H. J. Cadbury, in: Beginnings IV, 166: „The point of the speech in Acts is that men had been ignorant, and God had overlooked their sin of idolatry because of their ignorance, but now the truth had been told them and they must repent."

monis, die oft Anlaß gegeben haben zu einem Vergleich mit den paulinischen Aussagen in Röm 1, 18 ff.[1], begegnen folgende Motive: Schöpfung (13, 1–3), Gottesverehrung und Gotteserkenntnis (Kap. 13 und 14 passim), Unwissenheit (14, 22) und Umkehr (11, 23). 2. Daneben verdient die wenig beachtete jüdische Missionsschrift *Joseph und Aseneth*[2] Erwähnung. Hier finden wir in dem Gebet der Aseneth (12, 1 f.) einen Lobpreis Gottes, des Schöpfers, in dem wahrscheinlich wieder das Motiv der Herrschaft Gottes über die Chaosmächte der Urfluten anklingt[3]. Dem Gedanken der in Unwissenheit geschehenen falschen Gottesverehrung begegnen wir in 13, 11[4]. Das Motiv der Umkehr und der Zuversicht auf das Heil endlich findet sich in 11, 11[5].

Die den verschiedenen Missionspredigten zugrunde liegende gemeinsame Tradition sei noch einmal übersichtlich zusammengestellt:

	Act 17	Act 14	Röm	Or. Sib. Fr.	Sap.	Jos. As.
Schöpfung :	+	+	+	+	+	+
Erhaltung :	+	+	—	+	—	—
Gottesverehrung :	+	+	+	+	+	+
Gotteserkenntnis :	+	+	+	+	+	—
Unwissenheit :	+	+	—	—	+	+
Umkehr :	+	+	+	+	+	+
Gericht :	+	—	+	+	+	—
Heil :	+	+	+	+	—	+

[1] Vgl. z. B. Ed. Grafe, Das Verhältnis der paulinischen Schriften zur Sapientia Salomonis, in: Theol. Abhandlungen für C. v. Weizsäcker, Freiburg 1892 (251 bis 286), 270–274; Norden 128–131; H. Daxer, Römer I, 18–2, 10 im Verhältnis zur spätjüdischen Lehrauffassung, Diss. theol. Rostock 1914, bes. 17–22 und 82 A. 45. – Die Unterschiede zwischen Röm und Sap Sal hat Bornkamm a. (S. 37 A. 6) a. O., 248–252 herausgestellt.

[2] Griechischer Text bei P. Batiffol, Studia Patristica (= Études d'ancienne littérature chrétienne I. II), Paris 1889/90, 39–86; vgl. P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Augsburg 1928, 497–538; zum missionarischen Charakter dieser Schrift vgl. J. Jeremias, in: Ntl. Studien für R. Bultmann, Berlin 1954, 255.

[3] „O Herr, Gott der Gerechten, der du die Welten schufst und allem das Leben gabst, der du den Geist des Lebens jeglichem Geschöpf verliehest (s. oben S. 23 A. 2), der du das Unsichtbare in das Licht gebracht, der du das All geschaffen, das Unsichtbare sichtbar hast gemacht, der du den hohen Himmel schufest und die Erde auf Wasser gründetest, der du die großen Steine auf der Wassertiefe festigtest (*ἐπὶ τῆς ἀβύσσου τοῦ ὕδατος*), die nicht versinken können, vielmehr bis zum Ende deinen Willen tun, weil du, o Herr, befahlst und alles ward."

[4] „Nun habe ich erkannt, daß alle diese Götter, die ich unwissend ehedem verehrte (*οὓς ἐσεβόμην τὸ πρότερον ἀγνοοῦσα*), nur stumme, tote Götzenbilder waren."

[5] „. . . und kehr zu ihm zurück und flüchte mich zu ihm, bekenn ihm alle meine Sünden und gieß mein Flehen vor ihm aus, und er wird meines Elends sich erbarmen."

Ziehen wir noch 1. Thess 1, 9 f. mit heran[1], worin sich der Inhalt der paulinischen Missionspredigt widerspiegelt[2], so treten auch hier die traditionellen Grundgedanken heraus: 1. Ihr habt euch bekehrt (vgl. Act 17, 30); 2. von den Götzen zum lebendigen Gott (vgl. Act 17, 23 ff.)[3]; 3. Jesus ist von den Toten auferweckt (vgl. Act 17, 31); 4. er rettet vom Zorngericht (vgl. Act 17, 31).

Diese Zusammenstellungen bestätigen noch einmal, daß die Areopagrede als ein vollständiges Kompendium der in der jüdischen und urchristlichen Missionspredigt verwendeten Topoi bezeichnet werden darf und daß sie nichts enthält, was ihrem Verfasser nicht aus der Missionspraxis bekannt gewesen sein kann.

Darüber hinaus zeigt die Übersicht über die Motivverwendungen in den verschiedenen Texten, daß an dem historischen Zusammenhang zwischen der Areopagrede und der paulinischen Missionspredigt nicht gezweifelt werden kann: Der Apostel stand in derselben Tradition der jüdisch-christlichen Missionspraxis, die auch in der Areopagrede ihren Niederschlag gefunden hat. Sollte Lukas die Areopagrede aus freien Stücken konzipiert haben, ohne daß ihm eine wirklich gehaltene Predigt des Apostels Paulus vorgelegen hat, so hat er sie hinsichtlich der Verwendung der Motive bona fide komponieren können.

Mit diesem positiven Ergebnis ist aber das Problem des theologischen Verhältnisses zwischen dem lukanischen Bericht und den paulinischen Aussagen noch nicht gelöst. Weil Tradition niemals ohne Interpretation weitergegeben wird, bedeutet das Stehen in einer gemeinsamen Tradition noch nicht, daß die von zwei Verfassern übernommene gemeinsame Tradition auch in gleicher Weise theologisch interpretiert wird.

Die sehr verschiedenen Lösungen des Problems des theologischen Verhältnisses zwischen dem Bericht des Lukas über die Predigt des Paulus in Athen und den einschlägigen Aussagen des Apostels, die

---

[1] Vgl. Böhlig a. (S. 11 A. 5) a.O., 426; Wikenhauser a. (S. 11 A. 5) a.O., 391; Schrenk a. (S. 11 A. 5) a.O., 144.

[2] Dibelius, in: HNT 11, Tübingen [3]1937, 6 f.; Oepke a. (S. 11 A. 5) a.O., 10. 62. 64.

[3] Die beiden Motive der „Umkehr" und der „Hinkehr zum lebendigen Gott" sind in der urchristlichen Missionspredigt ganz eng verbunden: Hb 6, 1 bezeichnet sie als das *θεμέλιον*, woran sich die *διδαχή*, die Taufunterweisung, anschließt. Hb 6, 1, 1. Thess 1, 9 und Act 14, 15 haben die Stichworte *ἀπό* und *ἐπί* sowie *νεκρός* und *ζῶν* gemeinsam. Vgl. auch Act 20, 21 und Mk 1, 15.

von der Feststellung eines nicht auszugleichenden Unterschiedes bis zu dem Urteil einer auch theologisch zuverlässigen Berichterstattung des Lukas reichen, stellen zunächst vor eine methodische Frage: Worin ist die Möglichkeit für eine divergierende Beurteilung begründet? Der Grund ist m. E. in drei Tatbeständen zu suchen:

1. Daß die meisten Motive, die in der Areopagrede verarbeitet worden sind, sich auch bei Paulus finden, ist stets gesehen worden. Für eine positive Beurteilung des theologischen Verhältnisses hat man dies immer stark betont, wobei man vielleicht nicht immer genügend auf die theologische Akzentuierung geachtet hat. Wenn man hingegen die theologischen Unterschiede zwischen Lukas und Paulus herausstellen wollte, wurde die Gemeinsamkeit in der Motivverwendung weniger betont[1]. Hat unsere Untersuchung ergeben, daß Paulus und Lukas in motivgeschichtlicher Hinsicht in einer gemeinsamen Tradition jüdisch-urchristlicher Missionspraxis stehen, so darf dieser Tatbestand keinesfalls unterbetont werden. Die Heranziehung der spätjüdischen Vergleichstexte leistet uns aber nicht nur den Dienst, eine gemeinsame Tradition der Missionspredigt festzustellen, sondern sie hilft uns auch bei der Bestimmung verschiedener Typen der Ausprägung der jüdisch-christlichen Heidenmissionspraxis.

2. Ein zweiter Grund für die Möglichkeit unterschiedlicher Lösungen des theologischen Problems ist in der verschiedenen Beurteilung des Prozesses der Hellenisierung zu sehen. Solange man sich bei dem Vergleich auf die Aussagen der Areopagrede und die des Apostels Paulus beschränkt, wird man den Unterschied der Areopagrede zu Paulus mehr betonen, wenn man sie in starker Abhängigkeit zu hellenistisch-stoischen Gedanken sieht, als wenn man bei der Interpretation der Rede das Schwergewicht auf die alttestamentlich-jüdischen Motive legt. Doch die Heranziehung der Vergleichstexte hilft auch in dieser Hinsicht weiter und bewahrt davor, daß die Frage der Hellenisierung „zuletzt auf ein Geschmacksurteil hinauskommt“[2]. Denn schon in der spätjüdischen Missionspredigt fanden wir zwei verschiedene Stufen der Annäherung an griechisches Denken.

3. Endlich ist folgende methodische Schwierigkeit zu beachten: Die Feststellung theologischer Unterschiede zwischen Lukas und Paulus konnte, solange man nur diese miteinander verglich, immer wieder relativiert werden durch den Hinweis darauf, daß die Art der pau-

[1] Eine abgewogene Erörterung, in der die Gemeinsamkeiten wie auch die Unterschiede herausgestellt werden, findet sich z. B. bei Oepke 178–197.
[2] Oepke 195.

linischen Missionspredigt erst aus seinen Briefen, die sich ja an Christen richten, erschlossen werden muß, und daß es daher offenbleiben muß, ob Paulus nicht in der Missionspredigt anders gesprochen hat als in der Gemeindeunterweisung[1]. Auf dem Hintergrund der verschiedenen Typen der spätjüdischen Missionspredigt erscheint eine Antwort in dieser Frage möglich.

Vergleichen wir die theologische Akzentuierung in den verschiedenen Texten, so ergibt sich folgendes:

1. Bei dem Vergleich zwischen der Areopagrede und der in den sibyllinischen Fragmenten erhaltenen jüdischen Missionspredigt[2] zeigte sich ein grundlegender Unterschied: Die jüdische Predigt klagt die Hörer mit ungeschminkter Schärfe wegen ihrer in Götzendienst verkehrten Gottesverehrung an, während die Areopagrede den Eindruck erwecken will, als brauche die heidnische Gottesverehrung nur konsequent durchgezogen und etwas korrigiert zu werden, so würden die Verehrer des unbekannten Gottes zur Verehrung des wahren, lebendigen Gottes erwachen. Der Unterschied des Tones in der Missionspredigt des Aristobul, die in der gleichen Zeit entstanden ist, ist im Vergleich mit dem scharfen Ton in den sibyllinischen Fragmenten ebenso deutlich wie die Tatsache, daß die Areopagrede in diesem Punkte mehr auf seiten des Aristobul steht, während Paulus offensichtlich den Aussagen der sibyllinischen Fragmente näher steht. Wenn Dibelius sagt[3]: „Vom Irrtum des Bilderdienstes ist in Röm 1, 23. 25 in empörtem Ton die Rede, Act 17, 29 korrigiert ihn in mahnendem und zurechtweisendem Ton", so trifft dieses Urteil mit unseren an den Vergleichstexten gewonnenen Beobachtungen zusammen. Die Areopagrede gehört dem versöhnlicheren, für die heidnische Gottesverehrung aufgeschlosseneren Typus zu, wie er uns im Judentum bei Aristobul begegnet, die paulinischen Aussagen hingegen sind dem scharf anklagenden, genuin jüdischen Typus zuzuordnen, wie er in den sibyllinischen Fragmenten zutage tritt.

2. Dieser Unterschied ist aber, wie wir sahen, nicht nur als eine Verschiedenheit des Temperaments zu beurteilen, sondern er darf als ein Ausdruck theologischer Differenzen in dem Problem der Gottes-

---

[1] Vgl. zuletzt Schrenk 144: „Beim Vergleichen wurde immer wieder zu Unrecht postuliert, der Paulus der Missionspredigt müsse ganz gleich reden wie der Paulus der Gemeindeunterweisung . . . Wir haben aber in den Briefen nicht seine Missionspredigt vor uns. Da wo er in der Apostelgeschichte als Gemeindemahner auftritt (20, 17 ff.), ist er uns wohlvertraut und redet da auffallend genau wie in den Briefen. Über den Missionsprediger aber erlauben die Briefe nur sekundäre, wenn auch nicht unwichtige Schlüsse."

[2] S. oben S. 33 f. [3] Dibelius 57.

rkenntnis verstanden werden. DIBELIUS hat gezeigt, daß der Verasser zwei Beweise für die Gotteserkenntnis des natürlichen Menschen efern will: a) den Beweis aus den Schöpfungswerken und b) den Beweis aus der Gottverwandtschaft des Menschen[1].

a) Was den Beweis aus den Schöpfungswerken anlangt, so ahen wir, daß sowohl Lukas als auch der Verfasser der sibyllinischen 'ragmente die Möglichkeit einer Erkenntnis Gottes aus den Werken er Schöpfung voraussetzen. Dasselbe gilt für die Missionsschrift des ıristobul und für Paulus (Röm 1, 20a: „seine unsichtbaren Eigenchaften werden von der Schöpfung der Welt an seinen Werken mit er Vernunft erschaut, und das eben ist seine ewige Kraft und Gotteit"[2]). Aber die Differenzen der theologischen Anwendung dieses 'opos können nicht übersehen werden: Bei Lukas führt die Erkenntis Gottes aus der Schöpfung oder dem fürsorgenden Weltregiment iottes „zum ahnenden ‚Begreifen' und Verehren Gottes"[3]; noch inen Schritt weiter in Richtung auf die heidnische Gotteserkenntnis eht Aristobul, wenn er sagt, daß einige Philosophen und Dichter er Heiden die alttestamentliche Offenbarung Gottes bereits anerannt haben[4]. Eine ganz andere theologische Haltung spricht aus en sibyllinischen Fragmenten: Hier wird mit keinem Wort den Heien zugestanden, daß sie schon auf dem richtigen Wege der Erkenntis des lebendigen Gottes sind; sie verfehlen Gott ja gerade dadurch, aß sie den Sinn der Werke Gottes eigenmächtig in ihr Gegenteil erkehren und Schlangen, Hunde, Katzen usw. anbeten. Diesem 'ypus jüdischer Heidenmissionspredigt entspricht nun wieder das Bild, das sich uns bei Paulus im Römerbrief zeigt: Die natürliche Gotteserkenntnis hat nach Paulus (Röm 1, 20b: „. . . so daß sie keine Entschuldigung haben") zu unentschuldbarer „Verkennung seiner Herrschaft, zur Verweigerung des echten Gottesdienstes" geführt[5]. m Vergleich mit den Aussagen der sibyllinischen Fragmente wird ıan sagen müssen, daß Paulus noch einen Schritt weiter geht als die üdische Predigt, indem er den Gedanken der Unentschuldbarkeit erausstellt, der dort fehlt[6].

b) Der Beweis aus der Gottverwandtschaft des Menschen ehlt nicht nur bei Paulus völlig und ist auch bei ihm nicht denkbar, eil er „zu tief durchdrungen ist von der Überzeugung, daß der

---

[1] Ebd. 56 f. [2] Übersetzung nach O. MICHEL, z. St.
[3] DIBELIUS 56 f. [4] S. oben S. 34 A. 6 [5] DIBELIUS 57.
[6] Dieser Gedanke, von dem ja Röm 1, 18–2, 10 beherrscht ist, hängt aufs engste it dem paulinischen Offenbarungsverständnis zusammen, das man in der Areoagrede vermißt.

Mensch Gott entfremdet ist (Röm 1–3)"[1], sondern er fehlt auch in der jüdischen Missionspredigt der sibyllinischen Fragmente – was kein Zufall sein wird. Andererseits aber – was ebenfalls kein Zufall sein kann – findet er sich nicht nur in der Areopagrede als ein wesentlicher Punkt der Beweisführung, sondern auch in der Missionsschrift des Aristobul, wo ihm, wie in der Areopagrede, neben der Argumentation aus den Schöpfungswerken und dem fürsorglichen Weltregiment Gottes ein entscheidender Platz eingeräumt wird. Aber auch hier zeigte es sich, daß Aristobul noch weit über den Areopagredner hinausgeht, insofern bei Lukas wenigstens noch eine Beziehung zwischen dem hellenistischen Gedanken der Gottverwandtschaft und dem biblischen Denken erkennbar ist. Aristobul hat sich von dem ursprünglichen, alttestamentlichen Gedanken der Gottebenbildlichkeit völlig gelöst; Lukas läßt seine Leser nicht im ungewissen darüber, daß er mit dem Motiv der Gottverwandtschaft des Menschen die biblische Vorstellung von der Erschaffung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit hellenistisch interpretieren will.

3. Bei dem Vergleich der Texte fällt endlich auf, daß das Motiv der Unwissenheit sowohl bei Lukas (17, 30)[2] als auch bei Aristobul[3] begegnet, wohingegen es in den sibyllinischen Fragmenten und bei Paulus[4] fehlt, ja in Röm 1, 21 umgekehrt wird: Sie kannten Gott zwar, ehrten ihn aber nicht als Gott.

Das Ergebnis dieses Vergleiches ist zusammenzufassen: Wir haben es in der Areopagrede und bei den Aussagen des Apostels Paulus mit zwei verschiedenen Ausprägungen einer gemeinsamen Tradition jüdisch-urchristlicher Missionspredigt zu tun. Die beiden Typen der Missionspredigt unterscheiden sich – wenn diese Terminologie erlaubt ist – durch eine „liberale" und eine „orthodoxe" Haltung gegenüber der heidnischen Gotteserkenntnis und Gottesverehrung. Sie werden in der jüdischen Missionsliteratur repräsentiert durch die Missionsschrift des Aristobul auf der einen und durch die in den sibyllinischen Fragmenten erhaltene Missionspredigt auf der anderen Seite[5].

---

[1] Dibelius 57.

[2] Die Feststellung Harnacks, Mission und Ausbreitung des Christentums I, Leipzig [4]1929, 392 Anm.: „implicite ist die ‚Unwissenheit' deutlich genug als Verschuldung bezeichnet" leuchtet nicht ein, ist vielmehr eine harmonisierende Deutung.

[3] MPG 21, Sp. 1104B.

[4] Zu dem Gedanken in Röm 3, 25 f., der mit dem der Unwissenheitsperiode nichts zu tun hat, sogar deutlich von ihm abgehoben werden muß (anders Oepke a. [S. 11 A. 5] a.O., 194), vgl. Dibelius 58.

[5] Die anderen Missionsschriften lassen sich dementsprechend einordnen. Sap Sal gehört z. B. mehr auf die Seite der „orthodoxen" Richtung, die Missionsschrift Joseph und Aseneth würde ich mehr der „liberalen" Richtung zurechnen.

Die oben[1] aufgeworfenen methodischen Fragen lassen sich fol-
endermaßen beantworten:

1. Das Problem der Hellenisierung ist nicht nur ein Sprachproblem,
as mit einem Geschmacksurteil beantwortet werden kann. Vielmehr
ıuß es durch Vergleichung der Motivverwendungen in den verschie-
enen Ausprägungen der Tradition als ein theologisches Problem be-
chtet und herausgestellt werden.

2. Die Frage nach der Eigenart der paulinischen Missionspredigt,
ie aus seinen Briefen indirekt erhoben werden muß, läßt sich mit
Iilfe der spätjüdischen Missionsliteratur beantworten: Paulus gehört
uf die Seite des „orthodoxen" Judentums, das dem Heidentum
egenüber mit dem Anspruch auftritt, daß Gottes Offenbarung allein
ı seinem Gerichts- und Heilshandeln erkennbar ist, weil der natür-
che Mensch alle anderen Offenbarungswerke Gottes in schuldhafter
Ügenmächtigkeit verkehrt.

3. Die Beobachtung einer überraschenden Gemeinsamkeit in der
'radition jüdisch-urchristlicher Missionspredigt, die Paulus und den
'erfasser der Areopagrede miteinander verbindet, muß neben der
'eststellung theologischer Differenzen in wesentlichen Punkten der
Ieidenpredigt der beiden Verkündiger bestehen bleiben.

Die Frage nach dem Verhältnis der Areopagrede zu Paulus läßt
.ch darum nicht mit einem Satz beantworten. Die Antwort muß
ɔwohl die *Übereinstimmung* als auch die *Verschiedenheit* zum Aus-
ruck bringen: Die Übereinstimmung besteht in historischer Hin-
.cht darin, daß Lukas in der Zusammenordnung der Motive, auf die
r Paulus in der Areopagrede zu sprechen kommen läßt, das Bild der
rchristlichen, einschließlich der paulinischen Missionspredigt – mit
.usnahme der hellenistischen Gedanken der „Gottverwandtschaft",
er Bedürfnislosigkeit Gottes[2] und des Motivs der „Unwissenheit" –
etreu wiedergegeben hat. Es besteht m. E. wenig Anlaß daran zu
weifeln, daß der Areopagrede eine wirklich gehaltene Predigt des
.postels Paulus in Athen zugrunde liegt. Nur war diese anders akzen-
uiert[3]. Die Verschiedenheit besteht in theologischer Hinsicht

---

[1] S. oben S. 41 f.

[2] Zum Motiv der Bedürfnislosigkeit Gottes, das „dem gesamten Neuen Testa-
ıent fremd ist, mit alleiniger Ausnahme der Areopagrede", vgl. DIBELIUS 42–44
nd die hellenistisch-jüdischen Belege: 2. Mkk 14, 35; 3. Mkk 2, 9. – In unseren
ergleichstexten bin ich dem Motiv nicht begegnet.

[3] Einen neuen grundsätzlichen Vorschlag zur Lösung des historischen Problems
er Reden der Apostelgeschichte macht O. BAUERNFEIND, Der Schluß der antio-
ıenischen Paulusrede, in: Theologie als Glaubenswagnis, Festschrift für K. Heim,

darin, daß Lukas als Grieche dem Hellenisierungsprozeß in der christlichen Verkündigung entgegenkommt bzw. ihn fördernd auf seinen Wogen mitschwimmt.

Damit beteiligt sich Lukas – selber noch unbewußt? – an der Umbildung des Gottesgedankens, zu der die Kirche in der Auseinandersetzung mit der hellenistischen, philosophischen Theologie geführt worden ist. Der geschichtliche Wert der Areopagrede liegt deshalb nicht zuletzt darin, daß sie eines der wenigen großen Zeugnisse der Begegnung biblischen Denkens mit griechischem Geiste in der Missionssituation ist. Der Grat, auf dem sie sich zwischen beidem bewegt, ist schmal. Der griechische Geist hat aber noch nicht gesiegt.

Textbeilage

1. Clem 19, 2 ff[1].

Laßt uns . . . auf den Vater und *Schöpfer der ganzen Welt* blicken und uns an seine herrlichen und überschwenglichen Friedensgaben und Wohltaten halten. (19, 3) Laßt uns auf ihn im Geiste hinblicken und mit den Augen der Seele seinen langmütigen Willen betrachten; laßt uns darauf achten, wie gütig er gegen seine ganze Schöpfung ist: (20, 1) Die Himmel, durch sein Walten in Schwung gesetzt, gehorchen ihm

---

Hamburg 1954, 64–78. Ausgehend von der heute allgemein anerkannten Tatsache, daß Paulus in Gal 2, 14 ff. „allmählich und unmerklich von der historischen antiochenischen zu der aktuellen galatischen Situation übergehe" (71), fragt Bauernfeind, ob Lukas nicht genau so wie Paulus ein Recht dazu hatte, die Reden auf die Situation der Leser zuzuschneiden und dem Anliegen der Verkündigung einen Vorrang vor dem historisch-protokollarischen Interesse einzuräumen. Ist dies richtig, so wird man auch dem zustimmen dürfen, daß „das freie auf den Leser ausgerichtete Referat einer religiösen Rede die historische Situation, der es beigeordnet ist, grundsätzlich nicht stärker zu verdunkeln braucht, als Gal 2, 14 ff. die Situation von Gal 2, 11–13 verdunkelt" (75). Doch hier erhebt sich die Frage, ob bei diesem Vergleich zwischen Paulus und Lukas das theologische Problem der lukanischen Redekompositionen genügend zur Geltung kommt. Daß Paulus den Skopos, den theologischen Akzent seiner einst gehaltenen antiochenischen Rede in seinem „Referat" Gal 2, 14 ff. verschiebe, ist – auch nach Bauernfeind – unwahrscheinlich. Aber um dieses Problem der Verschiebung des theologischen Akzentes oder gar der freien Komposition des Lukas im Sinne seiner eigenen theologischen Konzeption geht es in den Reden der Apostelgeschichte. Bauernfeind sieht das Problem auch (76), gibt ihm aber nicht soviel Gewicht. Eine positive Beurteilung der *historischen Situation* entbindet nicht von der Aufgabe, die Frage nach der Zuverlässigkeit der sich in einem Redereferat ausdrückenden *theologischen Konzeption* zu stellen. Mahnt die antiochenische Rede des Paulus „zu grundsätzlicher Vorsicht" gegenüber der Hypothese, jedes Redereferat der Apostelgeschichte sei a limine zur Ungeschichtlichkeit verdammt (Bauernfeind 76), so zeigt sie andererseits im Vergleich mit den Reden der Apostelgeschichte, wie groß der Unterschied ist zwischen einem Referat einer selbstgehaltenen Rede und dem Referat einer – sei es selbstgehörten – Rede eines anderen.

[1] Übersetzung nach W. Eltester.

riedlich. (2) Tag und Nacht durchlaufen pünktlich die von ihm ange-
ordnete Bahn, ohne einander zu behindern. (3) Sonne, Mond und die
Chöre der Sterne durchkreisen nach seiner Anordnung in Eintracht
ohne jede Ausschreitung die ihnen verordneten Bahnen. (4) Die be-
ruchtete Erde bringt nach seinem Willen zu den *gehörigen Zeiten* für
Menschen, Tiere und alle auf ihr befindlichen Lebewesen allerlei Nahrung
n Fülle hervor, ohne sich aufzulehnen oder an seinen Geboten etwas
u ändern. (5) Die unerforschlichen Tiefen der Abgründe und die unbe-
chreiblichen Gebiete der Unterwelt werden durch ein und dieselben
Gesetze zusammengehalten. (6) Das unermeßliche gewölbte *Meer,* nach
einem Schöpfungsplan in Ansammlungen zusammengehalten, *über-
chreitet nicht die ihm gesetzten Riegel,* sondern wie er es dem Meere
efohlen hat, so tut es. (7) Denn er sprach: Bis hierher und nicht weiter.
Deine Wogen sollen in dir selbst zerschellen (Hi 38, 11). (8) Der für
Menschen nicht zu überquerende Ozean und die Welten hinter ihm
werden durch die gleichen Befehle des Herrschers regiert. (9) Die *Zeiten
es Frühlings, des Sommers, des Herbstes und des Winters* wechseln sich
riedlich ab. (10) Die Quartiere der Winde vollziehen zu ihrer Zeit ohne
Widerspruch ihren Dienst. Ständig rieselnde Quellen, zum Genuß und
ur Gesundheit geschaffen, bieten ohne zu versiegen den Menschen die
ebenspendenden Brüste. Die kleinsten Lebewesen bilden Gemein-
chaften in Frieden und Eintracht. (11) Allem diesen hat der mächtige
Werkmeister und Herrscher der Welt, allen Wohltaten spendend, ge-
oten, daß es in Frieden und Eintracht sei, vorzüglich aber uns, die
wir uns zu seinem *Erbarmen* geflüchtet haben *durch unsern Herrn Jesus
Christus.* (12) Ihm sei Ehre und Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit.
Amen. (21, 1) Sehet, meine Lieben, darauf, daß nicht seine zahlreichen
Wohltaten uns zum Gericht werden.

1. Clem 33, 2 ff.

Er selbst, der *Werkmeister* und Herrscher *der ganzen Welt,* freut sich
ber seine Werke. (3) Mit seiner allgewaltigen Kraft stellte er die Him-
mel hin, und mit seiner unbegreiflichen Weisheit schuf er ihre *Ordnung.*
Und *er schied die Erde von dem sie umfangenden Wasser* und gründete
ie auf das sichere Fundament seines eigenen Willens. Und die Tiere,
ie sie bevölkern, rief er durch sein befehlendes Wort ins Leben. Das
Meer und die Tiere darin hat er vorher bereitet und sie durch seine
Macht *hinter Schranken gebannt.* (4) Zu dem allen hinzu hat er das
Vortrefflichste, den *Menschen,* mit seinen heiligen und fehllosen Händen
geschaffen, als einen Abdruck seines eigenen Bildes. (5) Denn so spricht
Gott: Lasset uns einen Menschen machen nach unserm Bilde und
Gleichnis. Und Gott schuf den Menschen, ein Männliches und ein Weib-
ches schuf er sie (Gen 1, 26 f.). (6) Als er dies alles vollendet hatte,
obte er es und segnete und sprach: Seid fruchtbar und mehret euch
(Gen 1, 28).

Const. Apost. VII 34[1] *und VIII 12*[2]

Const. Apost. VII 34

1. Gepriesen seist du, Herr, König der Äonen, der du durch Christus *das All geschaffen hast* . . .
(Folgt: die Werke der Schöpfung)

3. Wer könnte *die Flut* selbst genau beschreiben? *Sie naht sich tobend vom Meere her und läuft wieder zurück* vom Sande fort, *gehindert* durch deinen Befehl, denn du sprachst: Ihre Wogen sollen in ihr selbst zerschellen (Hi 38, 11); mit großen und kleinen Lebewesen und Fahrzeugen hast du es betretbar gemacht (Ps 104, 25 f.).

4 f. Pflanzen und Tiere.

7. Und zu dem allen hinzu, Herrscher (und) Herr, wer ist würdig, den *Lauf der Regenwolken* zu erklären, das Aufleuchten der Blitze, das Getöse der Donner, welche zur *Darreichung der entsprechenden Nahrung* und zur ganz harmonischen Luftmischung (geschaffen sind)?

6. Und als Ziel der Schöpfung hast du das vernünftige Lebewesen, *den Weltbürger,* in deiner Weisheit *geschaffen,* indem du

Const. Apost. VIII 12

8. Denn du, ewiger Gott, hast durch ihn (scil. Christus) *alles erschaffen* . . .
(Folgt: die Werke der Schöpfung)

12. *Das große Meer hast du vom Lande geschieden,* das eine hast du beschiffbar, das andere betretbar gemacht, das eine hast du mit großen und kleinen Tieren, das andere mit wilden und zahmen angefüllt, mit Gewächsen bekränzt, mit Pflanzen bekrönt, mit Blumen verschönert und mit Samen bereichert.

13. Du hast den Abgrund gebaut und ihm eine große Wölbung umgelegt, die aufgehäuften Meere der Salzflut, und hast ihn *umschlossen mit einer Grenze* (Hi 38, 8) aus feinstem Sande. Bald türmst du es durch Winde zur Höhe der Berge auf, bald glättest du es zur Ebene, bald versetzt du es durch Sturm in Aufbrausen, dann wieder bringst du es durch Windstille zur Ruhe, damit es den seefahrenden Schiffern zur Fahrt fügsam sei.

14. Du hast die durch deinen Christus gewordene Welt mit Flüssen durchschnitten, mit Gießbächen überströmt, mit immerfließenden Quellen getränkt und mit Bergen umringt zum unerschütterlichen festen Sitz der Erde.

15. Pflanzen und Tiere.

15. Du hast deine Welt erfüllt . . . durch *die Zyklen der Jahre, durch die Zahl der Monate und Tage, durch die Ordnung der Sonnenwenden, durch den Lauf der Regenwolken zur Erzeugung der Früchte und Erhaltung der Tiere,* zum Quartier der Winde, die nach deinem Geheiß wehen, zur Fülle der Gewächse und Kräuter.

16. Aber du hast nicht nur die Welt geschaffen, sondern auch *den Weltbürger, den Menschen,* in ihr *erschaffen* und ihn als Zierde

[1] = I, 426, 10 – 428, 17 Funk.

[2] = I, 496, 25 – 502, 14 Funk.

sprachst: Lasset uns einen Menschen erschaffen nach unserm Bilde und Gleichnis (Gen 1, 26), als Zierde der Welt hast du ihn erwiesen . . .

der Welt erwiesen; denn du hast gesprochen in deiner Weisheit: Lasset uns einen Menschen erschaffen nach unserm Bilde und Gleichnis und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels (Gen 1, 26).

7. (s. oben)

17 ff. Einsetzung ins Paradies und Sündenfall.

8. Nachdem der Mensch aber ungehorsam geworden war, hast du ihm den Lebenslohn entzogen, hast ihn jedoch nicht völlig vertilgt, sondern

20. Durch deine Güte hast du den völlig Verlorenen nicht gänzlich verachtet, denn er war ja dein Geschöpf. Nachdem du ihm die Schöpfung untergeordnet hattest, hast du ihm erlaubt, daß er sich durch eigenen Schweiß und Mühe den Lebensunterhalt verdiene, während du alles wachsen, mehren und reifen ließest. Nur kurze Zeit hast du ihn schlafen lassen; dann hast du ihn mit einem Eide *zur Wiedergeburt berufen* und hast ihm, nachdem du *das Todesurteil zunichte gemacht* hast, das *Leben aus der Auferstehung verheißen.*

nachdem du ihn nur eine kurze Zeit schlafen ließest, hast du ihn mit einem Eide *zur Wiedergeburt berufen* und hast *das Todesurteil zunichte gemacht,*

der du die *Toten zum Leben bringst* durch Jesus Christus, unsere Hoffnung.

Epistula Apostolorum (Introitus)[1]

Das wissen wir: Unser Herr und unser Erlöser (ist) Jesus Christus, Gott, des Gottes Sohn, welcher von Gott gesandt ward, dem Herrscher der ganzen Welt, dem *Schaffer und Schöpfer,* der mit allen Namen genannt wird[2], der über sämtliche Mächte (hoch erhaben ist), der Herr der Herren und König der Könige, der Gewaltige der Gewaltigen, der Himmlische, der über den Cherubim und Seraphim (thront) und zur Rechten des Thrones des Vaters sitzt, der durch sein Wort den Himmeln zu werden befahl), die Erde schuf und was auf ihr ist, und *dem Meere Grenzen bestimmte, damit es (seine Grenzen) nicht überschreite,* der Abgründe und Quellen (schuf), damit sie über die Erde rieselnd dahinfließen, der Tag und Nacht, Sonne und Mond gründete und die Gestirne am Himmel, der das Licht und die Finsternis trennte, die Hölle

[1] I. Wajnberg bei C. Schmidt, a. (S. 17 A. 2) a. O., 27 f.; vgl. H. Duensing, Epistula Apostolorum, in: Kl. T. 152, Bonn 1925, 5 f.

[2] L. Guerrier: „dont le nom est prononcé par tous les êtres"; Duensing: „Schöpfer dessen, was mit jedem Namen benannt wird".

ins Sein hervorrief und im Augenblick den *Regen im Winter,* Nebel, Hagel und Eis ordnet und die Tage (?) *zu ihren jeweiligen Zeiten,* der erschüttert und wiederum befestigt, der *die Menschen nach seinem Bilde und Gestalt geschaffen* hat und durch Patriarchen und Propheten in Bildern geredet hat und in Wahrheit durch *den, den die Apostel verkündigt* und die Jünger betastet haben.

Achtzehngebet[1]

Paläst. Rez.	Babyl. Rez.
1. Gepriesen seist du, Jahve, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, höchster Gott, *Schöpfer Himmels und der Erde,* unser Schild und Schild unsrer Väter! Gepriesen seist du, Jahve, Schild Abrahams!	1. Gepriesen seist du, Jahve, unser Gott und Gott unsrer Väter, Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs, höchster Gott, *Schöpfer des Alls!* Gepriesen seist du, Jahve, Schild Abrahams!
2. Du bist ein Held, der Starke, der ewig Lebende, der die Toten auferstehen läßt, *der die Lebenden versorgt und die Toten lebendig macht!* Gepriesen seist du, Jahve, der die Toten lebendig macht!	2. Du bist ein Held in Ewigkeit, Jahve, *der den Wind läßt wehen und den Regen niederfallen, der die Lebenden versorgt und die Toten lebendig macht!* Gepriesen seist du, Jahve, der die Toten lebendig macht!

Gebet Manasses

(1) Allmächtiger Herr, du Gott unsrer Väter Abraham, Isaak und Jakob und ihres gerechten Samens;

(2) der du *den Himmel und die Erde geschaffen* hast mit all ihrem Schmuck,

(3) der du *gebunden hast das Meer* durch das Wort deines Befehls, der du *die Tiefe verschlossen* hast und hast sie versiegelt mit deinem furchtbaren und gepriesenen Namen,

(4) vor dem alles erschauert und zittert wegen deiner Macht;

(5) denn die Majestät deiner Glorie ist nicht auszuhalten, und der Zorn, den du den Sündern angedroht hast, ist nicht zu ertragen;

(6) unermeßlich und unfaßbar ist aber *deine barmherzige Verheißung,*

(7) denn du, Herr, bist der Höchste, von großer Geduld, langmütig und sehr barmherzig, und es reuen dich die Leiden der Menschen . . .

---

[1] Übersetzung von P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV, 211; vgl. auch C. W. Dugmore, The Influence of the Synagogue upon the Divine Office, London 1944 (= 1945), 114 f. – Es werden hier nur die Abschnitte wiedergegeben, die G. Dalman dem ursprünglichen Bestande zurechnet: Die Worte Jesu I, Leipzig [1]1898, 299–301.

Orac. Sibyll. Fragm. I und III[1]

I

Sterbliche Menschen, gebildet aus Fleisch, ganz nichtigen Wesens,
Wie so schnelle erhebt ihr euch, nicht denkend ans Ende!
Fürchtet und zittert ihr nicht vor Gott, der immer euch zusieht?
Der allwissend auch alles erschauet und Zeug' ist von allem,
Als allnährender *Schöpfer* den lieblichen Odem auf alle
Niedergesendet und ihn als Führer der Menschen bestellt hat.
Gott ist nur einer, er Herrscher allein, der Ewige, Größte,
Alles beherrschend und, selbst unsichtbar, alles erschauend.
Nimmer vermag all sterbliches Fleisch ihn selbst zu erblicken;
Denn wie vermöchte das Fleisch wohl jemals den himmlischen, wahren,
Ewigen Gott, der den Himmel bewohnt, mit Augen zu schauen?
Da ja die Menschen sogar nicht vermögen den Strahlen der Sonne
Unentwegt entgegenzuschauen, die sterblich gebornen
Männer, zusammengesetzt aus Gebein, aus Fleisch und Geäder.
Ehret den einzigen wirklichen Gott, der der Lenker des Weltalls
Einzig von Ewigkeit ist und in Ewigkeit herrscht und regieret,
Selbsterzeugt und anfangslos und alles beherrschend,
Alle Sterblichen richtend im alles erleuchtenden Lichte.
Würd'ge Vergeltung sodann wird euch für die schlechte Gesinnung,
Daß ihr beiseite gesetzt, zu verehren den ewigen, wahren
Gott und zu bringen nur ihm die herrlichen Gaben des Opfers,
Doch sie Dämonen gebracht, den Bewohnern der Räume des Hades.
Doch ihr wandelt in Stolz und Wahnwitz; habt den geraden
Richtigen Weg abirrend verlassen und ginget den Irrpfad
Hin durch Dornengestrüpp und Verhaue. O lasset, ihr Toren,
In lichtloser, finsterer Nacht und im Dunkel zu schweifen;
Endlich entflieht dem Dunkel der Nacht und erfasset den Lichtglanz!
Sehet, er strahlet so hell und nicht zu verkennen für alle.
Kommet und wandelt nicht stets im Dunkel des finsteren Irrtums,
Sehet, es glänzet so hell, mild blickend das Auge der Sonne!
Pflanzet euch Weisheit ins Herz und fasset die rechte Erkenntnis!
Ein Gott ist, der *das Naß, der die Winde,* das Beben der Erde,
Blitze und Nöte des Hungers und Pest und traurige Plagen,
Schneegestöber und Eis uns schickt – und was sonst noch zu nennen.
Er ist Gebieter des Himmels und Herrscher der Erde, nur Er ist.

III

Da stets wieder vergeht, was entstanden, so leitet den Ursprung
Nimmer ein Gott aus den Lenden des Manns und dem Schoße der
Ein Gott ist nur allein, der Erhabenste, der da *erschaffen* [Mutter.
Himmel und Sonne und alles Gestirn und die Leuchten des Mondes

[1] Um den eigentümlichen Charakter der Missionspredigt erkennen zu lassen, ·be ich die metrische Übersetzung von A. Kurfess wieder. Nähere Angaben oben S. 26 A. 3–5.

5 Und die mit Früchten beladene Erde, die Wogen des Meeres,
Berge mit ragender Höhe und stets fortfließende Quellen;
Der da im Wasser erzeugt des Getiers unzählige Menge,
Der, was zu Lande sich regt und kreucht, mit Odem belebet;
Der da den hellen Gesang und das traute Gezwitscher der Vögel
10 Schuf, die mit buntem Gefieder die Luft lautrauschend durchschnei-
Wies in dem Tal des Gebirgs den wilderen Tieren den Wohnplatz, [den:
Gab all zahmeres Vieh zum Dienste des sterblichen Menschen.
Er hat bestellt über alles den gottgeschaffnen Regierer,
Ordnet dem Manne das nicht zu erfassende Vielfält'ge unter[1].
15 Wer von den Menschen vermöchte es wohl, dies alles zu kennen?
Einer nur kennt es allein, der alle erschaffen im Anfang,
Der ohne Änd'rung, der ewige Schöpfer, den Äther bewohnet,
Guten noch besseren Lohn zur Vergeltung als Richter bestimmend,
Doch gar grimmigen Zorn für Böse und Über des Unrechts,
20 Krieg und Pest und bitteres Weh zur Strafe erregend.
Menschen, warum doch bäumt ihr euch so, bis entwurzelt ihr hinstürzt?
Schämet euch doch, Krokodil und Katzen als Götter zu ehren!
Hat da nicht Tollheit und Wut euch die Klarheit des Geistes getrübet,
Wenn euch die Götter die Schüsseln bestehlen, die Töpfe berauben?
25 Statt im himmlischen Glanz ihm zu geben den herrlichen Wohnsitz,
Gebt ihr dem Gott wurmstichiges Bild, von der Spinne umzogen.
Betet, ihr Törichte, doch auch die Schlange, die Katze, den Hund an,
Ehret die Vögel der Luft und die kriechenden Tiere der Erde,
Bilder und Zeichen von Stein, von menschlichen Händen verfertigt,
30 Haufen von Steinen sogar auf den Straßen und andere Dinge,
Viele und nicht'ge – die Scham hält ab sie zu nennen – verehrt ihr.
Das sind Götter, Betrug für törichte Menschen bewirkend,
Und todbringendes Gift in Wahrheit spritzet ihr Mund aus.
Nur vor dem, der das Leben besitzt und ewiges Licht, der
35 Freude den Menschen gewährt, der süßer als süßester Honig,
Reichlichen Maßes sie schenkt: Vor dem nur beuge den Nacken!
Dann wird in fromme Ewigkeiten den Pfad er erschließen[2].
All das habt ihr versäumt und darum auch den Kelch des Gerichtes,
Bis zum Rande gefüllt, voll Bitterkeit ohne Vermischung,
40 Alle geschlürft in törichtem Wahn und der Blindheit des Herzens.
Und doch erwachet ihr nicht und kommet zu weis'rer Gesinnung,
Wollt nicht erkennen den König, den Gott, der alles erschauet.
Deshalb wird euch die Glut des verzehrenden Feuers erfassen,
Und in lodernder Lohe in Ewigkeit werdet ihr brennen
45 Täglich, vergehend vor Scham ob der falschen, der nichtigen Götter.
Aber den treuen Verehrern des wahren und ewigen Gottes
Wird zum Erbe das *Leben*, und ewiglich werden sie wohnen
Im Paradies, in der wonnigen Lust wohlsprossendem Garten,
Essend das Brot voll Süße vom sternbesäeten Himmel.

---

[1] Kurfess läßt (wohl in Nachfolge von Wilamowitz-Moellendorff) die Zeilen 13 und 14 aus. Ich nehme sie auf und lese in V. 15 f., dem griechischen Text entsprechend, neutrisch.

[2] Die schwer zu übertragende Zeile 37, die Kurfess ausgelassen hat, versuche ich wiederzugeben.

Gabriel Biels Lehre von der Allmacht Gottes[1]

von Leif Grane

Das Spätmittelalter ist innerhalb der Kirchengeschichte des Mittelalters zweifellos die am wenigsten studierte Epoche. Während die Erforschung der Theologie und Philosophie des Hochmittelalters schon weit vorangeschritten ist, befindet sich die Arbeit am spätmittelalterlichen Nominalismus, dem Occamismus, noch in den Anfängen. Kritische Ausgaben der Werke Occams und seiner Schule gibt es kaum, man muß sich darum vorläufig mit Handschriften und Inkunabeln begnügen[2]. Es liegen jedoch einige neuere Untersuchungen zur occamistischen Philosophie vor, die deutlich zeigen, daß diese durchaus nicht als destruktive Skepsis abgetan werden kann, sondern im Verhältnis zum Hochmittelalter in vieler Hinsicht wesentliche Fortschritte aufweist[3]. Es ist somit schon jetzt ganz klar, daß die weitere Arbeit eine durchgreifende Revision des traditionellen Urteils mit sich bringen wird. In theologischer Hinsicht ist nur Weniges getan. Die beste vorliegende Arbeit ist wohl die von Paul Vignaux, Justification et prédestination au XIVe siecle (Paris 1934)[4]. Über Gabriel Biel gibt es nur eine größere Monographie, von Carl Feckes[5]. Dieses Buch ist noch ganz von dem traditionellen Bild bestimmt, das die üblichen Lehrbücher der Kirchen- und Dogmengeschichte zeichnen: Der Wille Gottes sei reine Willkür, die Unterscheidung zwischen Theologie und Philosophie liege in bedenklicher Nähe zu der Lehre

---

[1] Der vorliegende Aufsatz erschien in dänischer Fassung (Gabriel Biels Laere om Guds almagt) in Dansk Teologisk Tidsskrift 1955 p. 86–104.

[2] Ein Anfang ist mit folgenden Publikationen gemacht: Guillelmi de Ockham, Opera politica, vol. I, Publications of the University of Manchester. Manchester 1940. William Ockham, Summa logicae, I, 1951; II und III, 1, 1954. Ed. by Philotheus Böhner. Franciscan Institute Publications, Text series no. 2. St. Bonaventure, N. Y., USA. Außerdem liegen noch einzelne kleine Schriften in kritischer Ausgabe vor.

[3] Einige der wichtigsten Arbeiten sind: E. Hochstetter, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham. Berlin 1927. E. A. Moody, The logic of William of Ockham. London 1935. R. Guelluy, Philosophie et Théologie chez Guillaume d'Ockham. Paris 1947 (hierin ausführliche Literaturverzeichnisse). P. Vignaux, Nominalisme au XIVe siècle. Paris 1948. L. Baudry, Guillaume d'Occam, sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques. Tom. I. Paris 1950.

[4] Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses, Tom. 48. Hierin sind behandelt: Duns Scotus, Petrus Aureolus, Occam und Gregor von Rimini.

[5] Carl Feckes, Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule. Münster i. W. 1925.

von der doppelten Wahrheit, es bestehe ein gegensätzliches Beieinander von strenger Prädestinationslehre und pelagianischer Freiheitslehre, alles sei durch einen skeptischen Kritizismus motiviert, münde jedoch in einen blinden kirchlichen Positivismus aus. Obwohl es nicht schwierig ist, Belege beizubringen, die dieses Bild der occamistischen Theologie zu bestätigen scheinen, ist die gekennzeichnete Auffassung doch grundverkehrt. Hier soll nur ein einzelnes Gebiet untersucht werden, der Charakter des so oft abschätzig beurteilten occamistischen „Voluntarismus".

Die Kritik richtet sich gewöhnlich gegen die Auffassung von dem Verhältnis zwischen dem Willen Gottes und seiner Gerechtigkeit, wie sie in dem schon von Duns Scotus und nach ihm von Occam und seiner Schule verwendeten Satz zum Ausdruck kommt: iustum est, *quia* deus vult. In diesem Satz meint man einen übertriebenen Voluntarismus zu finden, der den Willen Gottes zu einem völlig willkürlichen macht. Gerade hierin haben viele katholische, aber auch viele evangelische Theologen das Verderbliche am Occamismus gesehen. Damit scheint jeder Zusammenhang zwischen den Ordnungen der Natur und den sittlichen Ordnungen aufgelöst zu sein, wodurch der wildesten Skepsis in bezug auf die Rationalität des Weltordo Tür und Tor geöffnet ist. Diese Auffassung ist aber nicht richtig, insofern sie den Occamisten die Absicht unterschiebt, den Willen Gottes zu einem völlig willkürlichen zu machen. Der Positivismus ist nicht aus einer kritischen und skeptischen Haltung hervorgegangen, sondern er ist theologisch motiviert: nur so meinen diese Theologen ausdrücken zu können, was es heißt, daß Gott der Schöpfer, der Allmächtige, ist. Die Klärung dieser Frage muß sich auf eine Analyse des Allmachtsbegriffs gründen, die hier unter Begrenzung auf Gabriel Biel unternommen werden soll.

Um Biels Lehre von der Allmacht zu verstehen, ist es notwendig zuvor zu wissen, wie die Begriffe intellectus dei und voluntas dei zu verstehen sind. Nach der augustinischen Lehre des Petrus Lombardus ist Gott ungeteiltes Sein. Die verschiedenen „Eigenschaften" Gottes sind nicht Akzidenzien, sondern nur „Namen", die alle ein einziges Ding bezeichnen: die göttliche Natur[1]. Die „simplicitas" des göttlichen Wesens ist solcher Art, daß dieses nichts in sich schließen kann,

[1] Migne PL 192, 545 (Lib. I, dist. VIII, 6): Hic diligenter notandum est, cum dicat Augustinus, solum deum vere simplicem esse, cur dicat eundem multipliciter dici? Sed hoc non propter diversitatem accidentium vel partium dicit, sed propter diversitatem ac multitudinem nominum quae de deo dicuntur, quae licet multiplicia sint, unum tamen significant, scilicet divinam naturam.

was nicht mit ihm selber identisch ist[1]. Das war die Grundlage, auf welcher die Scholastik zu arbeiten hatte. Im Verhältnis zu Duns Scotus, von welchem der Occamismus positiv und negativ beeinflußt ist, bedeutet Biels Lehre in dieser Hinsicht eine Rückkehr zu dem Lombarden. Biel behauptet, daß der intellectus dei mit der essentia dei identisch[2], oder ähnlich ausgedrückt, daß die divina voluntas nichts anderes als der deus ipse sei[3]. Das heißt, daß intellectus und voluntas, als „Namen" für Gott, nicht absolute, sondern konnotative Begriffe sind. Sie stehen also nicht für gesonderte Realitäten in Gott, sondern sie sind Wörter, die Gott bezeichnen, indem sie *die Objekte* des äußeren Wirkens Gottes *mitbezeichnen*[4]. Allein wegen dieser „Mitbezeichnung" der Objekte ist es überhaupt notwendig, zwischen intellectus und voluntas zu unterscheiden. In Gott selbst gibt es keine Differenzen.

Bei Scotus ist die Lage anders. Zwar hält er mit der Tradition daran fest, daß Gott „simplex" ist; realiter sind intellectus und voluntas Gottes identisch. Jedoch ist Gottes Wesen so beschaffen, daß wir gezwungen sind, zwischen verschiedenen Eigenschaften in Gott zu unterscheiden. Und es ist Scotus' Auffassung, daß dies auch in dem Fall notwendig ist, wenn wir über Gott an und für sich, ohne Rücksicht auf das Geschöpf, Aussagen machen. Infolgedessen muß unsere Unterscheidung zwischen den Eigenschaften einer formalen Distinktion in Gott entsprechen, und wir können darum wirklich darüber reden, was die verschiedenen Eigenschaften in ihrer „Selbständigkeit" wirken. Handelt es sich um Gott an sich, so geht die Erkenntnis dem

---

[1] Ibid. dist. VIII, 9: Huius autem essentiae simplicitas ac sinceritas tanta est, quod non est in ea, quod non sit ipsa, sed idem est habens et quod habetur.

[2] Der Sentenzenkommentar des Gabriel Biel, das Collectorium, wird nach der Ausgabe Lyon 1514 zitiert. I dist. 38 q. un. pars II a. 3 dub. 2 (Q): . . . Et non sic quasi essentia divina repraesentet intellectui divino, sic quod intellectio divina mediate per essentiam divinam feratur in res adextra; hoc est enim falsum, cum intellectus divinus et essentia divina sint penitus indistincta et omnibus modis intellectus divinus est essentia divina, quibus essentia est essentia.

[3] I dist. 41 q. un. a. 1 not. 2 (B): Voluntas nihil aliud est quam deus ipse.

[4] I dist. 38 q. un. pars II a. 3 dub. 4 (T): . . . tanta est virtus productiva quanta est virtus cognitiva conceditur et negetur contra, quia in simili non sequitur: tanta est virtus productiva quanta est virtus cognitiva, ergo quicquid cognoscit, illud producit, quia licet idem sit virtus qua cognoscit et qua producit, scilicet ipsa divina et simplicissima essentia, tamen non est idem cognoscere et producere propter connotata illorum terminorum qui non solum important deum, sed etiam connotant creaturam, propter quod aliquid praedicatur de uno et non de alio, sicut eadem est virtus solis qua calefacit, exiccat et illuminat, et econverso. . . . Et licet in deo nec potentia, nec actus distinguantur, tamen obiecta distinguuntur, quia aliquid est obiectum divinae cognitionis, quod non est obiectum productionis, id est, aliquid cognoscitur quod non producitur.

Willen voraus; handelt es sich dagegen um das Verhältnis Gottes zur Welt, so ist es umgekehrt. Diese Umkehrung der Reihenfolge geschieht darum, weil das Verhältnis zur Welt mit kontingenten Dingen zu tun hat. Die Verwirklichung des Möglichen in der Zukunft kennt Gott nur kraft seines Willens, und der Wille muß hier entscheiden, bevor die Erkenntnis eintreten kann. Der Voluntarismus des Scotus ist also psychologisch bestimmt; er ist ein Versuch, das Verhältnis zwischen Intellekt und Willen Gottes abzuwägen[1]. Das ist jedoch bei dem occamistischen Voluntarismus nicht der Fall. Biel zitiert in diesem Zusammenhang Occam, der die scotistische Auffassung mit der Begründung ablehnt, daß man in Gott nicht prioritas und posterioritas annehmen darf[2]. Die Begriffe intellectus und voluntas sind für die Occamisten nicht psychologische Prädikate – denn das würde der Einheit des Wesens Gottes widerstreben –, sondern Bezeichnungen, deren Notwendigkeit allein in dem, was sie „mitbezeichnen", begründet ist. Sie enthalten nicht verschiedene Aussagen über Gott, sondern nur verschiedene Aussagen über sein Verhältnis zum Geschöpf. Die scotistische „göttliche Psychologie" (Vignaux) fällt fort. Von solchen Vorgängen in Gott wollen die Occamisten nichts hören. Der occamistische Voluntarismus muß darum von der Auffassung der Welt aus zu verstehen sein, weil er nicht in dem Gottesbegriff selbst begründet ist. Die Weltauffassung wird dann zeigen, wie die Rede von dem Willen Gottes als Ausdruck für die Anschauung von dem Verhältnis Gottes zum Geschöpf zu verstehen ist.

In Verbindung mit der Frage, ob Gott ein determiniertes Wissen um zukünftige, kontingente Dinge hat, erklärt Biel den Unterschied zwischen Notwendigkeit und Kontingenz. Von der Tatsache ausgehend, daß es kontingentes Sein gibt[3], schließt er, daß die wirkenden Ursachen Freiheit haben; denn natürliche Ursachen wirken mit Notwendigkeit, weshalb sie auch nur notwendige Wirkungen hervorbringen können[4]. Biel präzisiert den Unterschied zwischen natürlichen

[1] Über Scotus s. Vignaux, Justification p. 13 ss.

[2] I dist. 38 q. un. pars II a. 2 opi. sco. (L). Es ist merkwürdig, daß ein Kenner des Occamismus wie Carl Feckes das übersehen kann. Er schreibt (p. 12): „Kein Regulativ findet der göttliche Wille am Intellekte noch an anderen Vollkommenheiten Gottes, da er vorzüglicher ist als diese." Er hat offensichtlich die Grundlage des occamistischen „Voluntarismus" gar nicht entdeckt, und darum wird seine Darstellung in vieler Hinsicht schief.

[3] I dist. 38 q. un. pars II a. 1 (F): Supposito ergo illo tanquam manifeste vero, quod aliquod ens est contingens, inquirendum est quomodo et unde contingat contingentia in rebus; pro quo sit ista conclusio: Contingentia effectus praesupponit libertatem alicuius causae agentis.

[4] Die Fortsetzung des in Anm. 2 Zitierten lautet so: Probatur illa conclusio: quia ubi omnes causae agentes concurrentes ad productionem alicuius effectus agunt

nd freien – oder kontingenten – Ursachen auf folgende Weise. Für ie causa naturaliter agens sei es bezeichnend, daß sie nur in dem ugenblick verursachen kann, in dem sie es tut, während die koningente Ursache unter denselben Umständen die Freiheit hat, in dem inen Augenblick zu produzieren, in einem anderen es zu lassen[1]. Die 'rage ist nun, ob z. B. die Freiheit des menschlichen Willens eine enügende Erklärung für die Existenz kontingenter Wirkungen dartellt. Biel diskutiert dies, meint aber selbst, daß Kontingenz vorausetzt, daß Gott als causa prima frei und kontingent wirkt. Das kann war nicht bewiesen werden; *glauben* wir aber, daß Gott alles, was s außer ihm gibt, produziert, so folgt daraus, daß es Kontingenz icht gibt, wenn Gott nicht frei ist[2]. Das heißt dann, daß es auf der inen Seite eine immanente Notwendigkeit gibt, die das natürliche Geschehen bestimmt, auf der anderen Seite ein Gebiet, das für koningente Ereignisse offen ist. Das Entscheidende ist aber, wie Gottes 'erhältnis zu dieser Doppelheit ist. Wenn er frei ist, folgt daraus, aß sein ganzes Wirken nach außen kontingent ist: deus nihil operaur necessario adextra[3]. Damit ist dann tatsächlich der ganze Weltrdo kontingent; denn wenn Gott adextra kontingent wirkt, so heißt as, daß er an Stelle dessen, was er wirklich tut, etwas anderes hätte un können[4]. Die Notwendigkeit, die das natürliche Geschehen betimmt, ist dann nicht eine absolute, sondern eine relative, von dem ktuellen Willen Gottes bestimmte Notwendigkeit. Die Kontingenz st also der Notwendigkeit übergeordnet. Dieser Zustand der Dinge st aber der menschlichen Vernunft und Erfahrung nicht unmittelbar ugänglich. Wir können nur feststellen, daß es neben dem natürlichen Geschehen kontingentes Sein in der Welt gibt, das auf irgendeine Veise durch Willensleistung bestimmt ist. Es ist nicht Sache der 'ernunft zu enthüllen, daß die Notwendigkeit, die die natürliche Kaualität bestimmt, letzten Endes dem göttlichen Willen und damit der Kontingenz untergeordnet ist. Das kann nur geglaubt werden[5].

---

aturaliter, agunt necessario; et ita effectus non potest produci, quia eadem neessitate est effectus qua causae producentes agunt; alioquin causae producerent t tamen nihil producerent, quod implicat.

[1] I dist. 38 q. un. pars II a. 1 concl. 2 und 3 (H).

[2] I dist. 38 q. un. pars II a. 1 dub. (G). Es besteht hier ein entscheidender nterschied zwischen Scotus und Occam (und Biel), indem Scotus meint, die reiheit Gottes beweisen zu können. Vgl. Hochstetter p. 13 und Biels Anführung des Beweises des Scotus I dist. 43 q. 1 a. 2.

[3] I dist. 38 pars II a. 3 dub. 6 (Y).

[4] I dist. 41 q. un. a. 3 dub. 3 (G): Deus contingenter operatur adextra et per onsequens ita potest non operari sicut operari, et sic vel aliter operari.

[5] I dist. 43 q. 1 a. 3 (D): Fide tenendum est quod deus contingenter et libere ausat omnia alia a se.

Wie aus diesen Überlegungen hervorgeht, ist Biels Voluntarismus nicht Ausdruck einer Überschätzung des Willensmomentes auf Kosten des intellektuellen, sondern schlechthin ein Ausdruck dafür, daß Gott in seinem Verhältnis zum Geschöpf frei ist. Es handelt sich, mit anderen Worten, um den ersten Glaubensartikel. Die rationalistische Metaphysik, die das Wesen der Dinge aus dem Wesen Gottes erklären will, fällt damit weg. Jedoch wünscht Biel an einem Schöpfungs*ordo* festzuhalten. Das geschieht durch die berühmte, von *Scotus* übernommene Distinktion zwischen potentia absoluta und potentia ordinata. Die potentia ordinata ist mit dem tatsächlichen Weltordo identisch. Obwohl Gott kontingent wirkt, hat er doch auf unzweideutige Weise seinen Willen zu erkennen gegeben. Die Kontingenz des Willens Gottes bedeutet also nicht, daß alles fließt, aber sie bedeutet allerdings, daß die gegebene Ordnung nicht unmittelbar durch unsere Vernunft zu erkennen ist. Nur die Offenbarung kann den innersten Zusammenhang des Daseins enthüllen, weil die potentia ordinata gerade ein Ausdruck des *kontingenten* Willens Gottes ist, und nicht Ausdruck für Notwendigkeit. Was soll dann die potentia absoluta heißen? Man hat oft in diesem Begriff eine skeptische Tendenz finden wollen. Die Meinung ist aber, jedenfalls bei Biel, nur die Kontingenz des Weltzusammenhangs und damit die Allmacht Gottes zu betonen. Biel legt auf die Feststellung großes Gewicht, daß es nicht so gemeint ist, als ob es in Gott zwei Willen gäbe oder als ob Gott etwas ordinate und etwas inordinate täte; denn Gott tut nie etwas inordinate. Es ist vielmehr so zu verstehen, daß der tatsächliche Wille Gottes, der in dem gegebenen Weltordo und in der Offenbarung zum Ausdruck kommt, nicht etwas Wesensnotwendiges repräsentiert, sondern ein positiver Wille ist, eine Wahl zwischen vielen Möglichkeiten. Die Macht Gottes kennt nur eine Grenze: das Kontradiktionsprinzip[1]. Der Gedanke der potentia absoluta ist kein „Konkurrent" zur potentia ordinata, sondern ein Gedanke, der verhindern soll, daß man den Ordnungen Gottes eine von seinem konkreten Willen unabhängige Gültigkeit beimißt und damit seine Allmacht begrenzt. Es ist also nicht so, daß diese Lehre den Glauben an die Offenbarung unsicher macht oder bei Gott mit Willkür rechnet; denn die Einheit des Wesens Gottes bedeutet, daß intellectus und voluntas mit seiner essentia identisch sind, und die Unveränderlichkeit Gottes bürgt für die Zu-

[1] I dist. 17 q. 1 a. 3 dub. 2 (H): Haec distinctio non est sic intelligenda, quod in deo realiter sint duae potentiae, quarum una sit ordinata, alia absoluta, quia unica est potentia in deo adextra, quae omni modo est ipse deus. . . . deus multa facere potest quae non vult facere. . . . Et illa dicitur posse de potentia absoluta.

verlässigkeit des von ihm gesetzten ordo. Biel hebt sehr stark hervor, daß es keinen Gegensatz zwischen Kontingenz und Unveränderlichkeit gibt. Die Prädestination ist z. B. sicher und unveränderlich, aber dennoch prädestiniert und verwirft Gott „contingenter", weil er ohne Hindernis anders handeln könnte, als er tut[1].

Obwohl nun aber die Kontingenz des Weltordo *den Glauben* an seine Zuverlässigkeit nicht berührt, ist hiermit demnach jeder Weg zu einer natürlichen Erkenntnis der Vernunftmäßigkeit des Weltordo verschlossen. In engem Zusammenhang mit der Lehre von der Kontingenz steht nämlich die Kritik der Ideenlehre. Die Ideen existieren nach Biel nicht real in Gott, sondern sie sind mit den von Gott erkannten Geschöpfen identisch. Infolgedessen gibt es ebenso viele Ideen wie mögliche Dinge. Und die Ideen sind vor allem die Einzeldinge selbst, nicht universale Naturen; denn allein die Einzeldinge lassen sich produzieren. Die universalen Begriffe (genera, species) sind nur insofern Ideen, als sie in der Seele als selbständige Qualitäten existieren, d. h. als Einzeldinge. Von dieser Auffassung aus muß behauptet werden, daß Gott eine unendliche Zahl von Ideen hat; denn unendlich ist die Zahl der Dinge, die von ihm erkannt und produziert werden können[2]. Die Natur der Geschöpfe kann also nicht von den Ideen aus erkannt werden, weil diese ja eben mit den existierenden Einzeldingen, nicht mit deren allgemeiner Natur, identisch sind. Damit bekommt die Erkenntnis eine ganz andere Aufgabe als früher. Das Singuläre wird damit ihr erstes Ziel[3]. Wenn das Geschaffene kon-

---

[1] I dist. 40 q. un. a. 2 concl. 1 (C): Quaelibet rationalis creatura a deo fuit aeternaliter praedestinata vel reprobata. Ibid. concl. 2: Quicunque est praedestinatus, contingenter est praedestinatus et ita potuit non praedestinari et per consequens potest damnari et potest non salvari.

[2] I dist. 35 q. 5 a. 2 concl. 4 (I): Idea in mente divina est ipsamet cognita creatura. Ibid. propos. 1 (K): In deo sunt ideae non subiective et realiter, sed tantum obiective et intellectualiter. Propos. 4: Ideae primo sunt singularium et non specierum vel generum; tenendo quod universalia et conceptus sint qualitates mentis, alias secus probatur, quia solum singularia sunt extra producibilia. Propos. 5: Generis, speciei, differentiae et aliorum universalium, si habent tantum esse obiectivum in mente, non sunt ideae. Sed cum ponitur talia fore qualitates mentis, singulares in existendo, communes in praedicando, tunc eorum sunt ideae sicut aliarum rerum singularium. Propos. 7: Deus habet infinitas ideas, sicut infinita sunt ab eo cognoscibilia. Infinitae enim sunt res ab eo producibiles et cognitae. Hoc est autem habere ideam, cognoscere creaturam.

[3] Diese Auffassung des Wesens der Dinge bringt mit sich, daß wissenschaftliche Sätze affirmativen Charakters immer kontingente sind, weil ihre Wahrheit sich nicht auf jenseitige Realitäten (ewige Ideen oder allgemeine Naturen) gründet, sondern auf die tatsächliche Existenz der Dinge, über die die Sätze etwas aussagen. Z. B. ist der Satz: homo est homo, der mit der Ideenlehre als Ausgangspunkt ein notwendig wahrer Satz wäre, hier nur kontingent. Seine Wahrheit ist davon abhängig, ob es existierende Menschen gibt. Der Satz kann nur notwendig wahr

tingentes Produkt des göttlichen Schöpferwillens ist, so heißt das, daß man nicht mit einer wesensnotwendigen Konformität zwischen unserer Vernunft und dem Wesen der Dinge rechnen kann[1]. Zwar ist diese Kritik von der Grundlage der rationalistischen Metaphysik der früheren Scholastik aus nicht zu beweisen. Die ganze occamistische Weltbetrachtung kann nur von dem Glauben aus behauptet werden. Sie gründet sich nämlich auf den Glauben an die Allmacht Gottes, die nach Biel von der Vernunft nicht bewiesen werden kann.

Nun kann man, sagt Biel, von Allmacht in zweierlei Bedeutung reden. Erstens ist Gott allmächtig zu nennen, insofern alles auf ihn als causa prima zurückgeführt werden kann, weil die potentia activa „des ersten Wirkenden" sich mittelbar oder unmittelbar auf jede Wirkung erstreckt[2]. Diese Form der Allmacht setzt also nur voraus, daß Gott die prima causa ist, enthält aber nicht notwendigerweise, daß er frei wirkt. Über einen solchen unbestimmten Begriff von der Allmacht können die Philosophen nicht hinauskommen. Es kann nämlich mit der natürlichen Vernunft nicht bewiesen werden, daß Gott die *unmittelbare* Ursache aller Wirkungen ist[3]. Darum kann die

---

sein, wenn er hypothetisch ausgedrückt wird: si homo est, homo est homo. Vgl. L. Baudry in der Einleitung zu: Le Tractatus de principiis theologiae attribué a Guillaume d'Occam, Études de philosophie médiévale XXII, Paris 1936, p. 28 s., und Vignaux, Nominalisme p. 24 s.

Was die Allgemeinbegriffe betrifft, hat Philotheus Böhner die Auffassung geltend gemacht, daß der Nominalismus Occams und die damit folgende Verneinung der Realität der Allgemeinbegriffe *in* den Dingen so weit von der Skepsis entfernt ist, daß er im Gegenteil ein Versuch ist, die Erkenntnis zu sichern. Das geschieht gerade, wenn Occam die unmittelbar erkannten Einzeldinge die Grundlage aller Erkenntnis sein läßt. Er wünschte, meint Böhner, jedes Element zu eliminieren, das die unmittelbare Erkenntnis der Realität verhüllen und damit zur Skepsis führen könnte. Siehe: The notitia intuitiva of non-existents according to William Ockham. Traditio 1, N. Y. 1943, p. 223 ss. und The realistic conceptualism of William Ockham. Traditio 4, N. Y. 1946, p. 307 ss.

[1] Hochstetter (op. cit. 19 ss.) hebt hervor, daß die Auffassung des Kosmos als prinzipiell irrational ein Grundzug der occamistischen Philosophie ist. Mit der Ablehnung der Ideenlehre erhält die Erkenntnis einen neuen Ausgangspunkt in den Einzeldingen und von da aus Einblick in die Ordnung des Naturzusammenhangs. Die Kritik der allgemeinen Seinsbegriffe der rationalistischen Metaphysik bringt mit sich, daß das für das Hochmittelalter so schwierige Problem der causa individuationis als ein Scheinproblem aufgelöst wird. Individualität ist ganz einfach ein untrennbarer Teil des Wesens der Dinge.

[2] I dist. 42 q. un. a. 1 not. 1 (A): Notandum pro articulo primo quod omnipotens dupliciter accipitur. Uno modo quia est agens quod potest in omne possibile mediate vel immediate. Ibid. a. 2 concl. 1 (C): Deus est omnipotens primo modo, quia potentia activa primi efficientis extendit se ad omnem effectum mediatum vel immediatum in ratione causae primae vel remotae.

[3] II dist. 1 q. 2 a. 2 concl. 1 (D): Deus est prima causa efficiens omnium effectuum immediata immediatione causae . . . Ratione naturali haec conclusio proabri non potest.

Allmacht „proprie theologice" auch nicht bewiesen werden. Dieser wirkliche Allmachtsbegriff wird auf folgende Weise bestimmt. Allmacht bedeutet die Macht, jede Wirkung unmittelbar, d. h. ohne notwendiges Mitwirken von anderen Ursachen, hervorzubringen und jede Möglichkeit zu verwirklichen. Von dieser allmächtigen Freiheit ist aber das Kontradiktorische und das ex se Notwendige ausgenommen[1]. Man kann, wie gesagt, nicht beweisen, daß Gott in diesem Sinn allmächtig ist; denn die Philosophen können nicht beweisen, daß Gott kontingent verursacht, und darum auch nicht, daß er in der Wirkung jeder immanenten Ursache „mitläuft". Dies letzte ist zwar auch unwiderlegbar[2]. Infolgedessen kann man die Allmacht Gottes nur durch Autorität beweisen und nur im Glauben erfassen: *Deum esse omnipotentem est sola fide creditum*[3]. Biel fügt jedoch hinzu, daß das alles der Vernunft wahrscheinlich gemacht werden könne; denn Gott ist die Ursache aller Dinge und muß darum auch allmächtig sein.

Dieser eigentliche Allmachtsbegriff bedeutet also, daß keine Wirkung ohne die unmittelbare Mitbestimmung Gottes entstehen kann. Dagegen ist jede natürliche, ja überhaupt jede sekundäre Ursache entbehrlich; denn Gott kann allein jede Wirkung produzieren[4]. Hiermit ist die Relativität der früher erwähnten immanenten Notwendigkeit deutlich unterstrichen. Der Wille Gottes ist causa immediata aller Geschehnisse[5]. Das heißt – weil Gott absolut frei ist –, daß der Weltzusammenhang nicht nur in seinem Ursprung (insofern Gott in seiner Freiheit hätte anders schaffen können), sondern auch in jeder Einzelheit seines Verlaufes kontingent ist. Damit ist zwar der natürliche Kausalitätsordo nicht aufgelöst (weil der Wille Gottes unveränderlich ist) und die immanente Kontingenz (der menschliche Willenseinsatz) auch nicht im geringsten bedroht. Doch nur auf diese Weise meint Biel die Art des Verhältnisses Gottes zum Geschöpf ausdrücken zu können.

---

[1] I dist. 42 q. un. a. 1 not. 1 (A): Alio modo accipitur proprie theologice pro illo qui potest in omnem effectum immediate et in quodcunque possibile quod non est ex se necessarium nec includit contradictionem. Notwendig ist allein das Wesen Gottes selber.

[2] Ibid. a. 2 concl. 2 (C); die Konklusion selbst: Deum esse omnipotentem secundo modo non concludit naturalis ratio.

[3] Ibid. a. 2 concl. 3.

[4] Ibid. a. 2 concl. 5: Ex illis sequitur, quod deum esse omnipotentem est fide creditum, quodque se solo potest in omnem effectum positivum sine cooperatione causae secundae.

[5] I dist. 45 q. un. a. 2 concl. 1 (B): Voluntas divina sive essentia quod omnino idem est, est causa immediata omnium quae fiunt, quamvis hoc ratione naturali probari non possit.

Es wurde schon erwähnt, welche Bedeutung die occamistische Weltbetrachtung in erkenntnistheoretischer Beziehung gewinnt. Die Entwicklung brachte es mit sich, daß die Frage der Universalien in den Vordergrund gestellt wurde[1], aber es gibt kaum einen Zweifel, daß dies nicht die Absicht Occams gewesen ist. Für ihn und seine Schule ist der Allmachtsbegriff das Zentrale. Von hier aus geschieht die Neuorientierung innerhalb der Erkenntnistheorie. Auch die scharfe Sonderung zwischen Theologie und Philosophie ist eine Folge des Allmachtsbegriffs. Die Worte „sola fide creditum" kehren in Biels Werk immer wieder an Stellen, wo man früher gemeint hatte, die Probleme auf rein philosophischem Boden lösen zu können. Man hat behaupten wollen, daß diese Sonderung zwischen Glauben und Wissen aus Skepsis hervorgegangen sei, daß es das Interesse des Philosophen sei, das sich hier geltend macht[2]. Bei Biel findet man jedenfalls nichts, was in diese Richtung geht. H. Hermelink will die Scheidung zwischen Glauben und Wissen zu dem Hauptanliegen des Occamismus machen, indem er meint, daß der Occamismus es versucht, mit Gründen der Vernunft dem Glauben Platz zu verschaffen[3]. Es ist wahrscheinlich richtig, daß der Glaube Occam als Ausgangspunkt diente[4], aber die scharfe Distinktion zwischen Theologie und Philosophie ist doch wohl eher eine Folge als ein Motiv. Wenn man den Allmachtsbegriff so wie Biel formuliert, bedeutet es, wie erwähnt, eine Auflösung der Metaphysik, die von der Analogie zwischen Schöpfer und Geschöpf her eine wirkliche Welterklärung geben zu können meinte. Kontingente Produkte eines freien, allmächtigen Willens müssen vor allem in ihrer

---

[1] Vgl. G. Ritter, Studien zur Spätscholastik, S.B. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. Bd. XIII, 1922, p. 75 ss. Eine Darstellung der Ansichten Occams über die Allgemeinbegriffe gibt es z. B. an folgenden Stellen: Hochstetter, op. cit. 78 ss.; Moody, op. cit. 77 ss.; Vignaux, Nominalisme 89 ss.; C. Delisle Burns in: The proceedings of the Aristotelian society. New series. Vol. XIV, London 1914, p. 76–99.

[2] Nicola Abbagnano, Guglielmo di Ockham. Lanciano 1931, p. 235 ss. Diese Arbeit ist überhaupt durch die geläufige Auffassung von Occam als dem Skeptiker geprägt.

[3] H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen 1477–1534, 1906, p. 97 s. Die große Arbeit von C. Prantl, Die Geschichte der Logik im Abendlande (über Occam 3. Bd. 1867, p. 327–420), von der Hermelink in seiner Interpretation des Occamismus ganz abhängig ist, hat ihn zu der Behauptung bewegt, daß der Schlüssel zum Occamismus in der sogenannten Suppositionslogik zu finden ist. Diese Theorie hat aber Hochstetter (op. cit. p. 79 ss.) auf überzeugende Weise abgelehnt, indem er zeigt, daß Occam anfangs sich nicht für den Nominalismus entschieden, sondern einen gemäßigten Realismus für ebenso vernünftig angesehen hatte. Der Nominalismus ist also *nicht* das Grundlegende im Occamismus.

[4] Das wird z. B. sehr energisch behauptet von L. Baudry in der Einleitung zu Le Tractatus de principiis theologiae p. 30 ss.

ndividualität gesehen werden und lassen sich nicht in eine Ontologie infügen, deren Kennzeichen es ist, mit universellen Naturen als Erenntnisgrund der Einzeldinge zu rechnen. Der Glaube wird dann der inzige Weg zur Erkenntnis des Weltordo sein. Es fällt außerhalb des Rahmens dieses Artikels, zu zeigen, wie der Occamismus es versucht, ie Gültigkeit der natürlichen Erkenntnis zu sichern, indem er sich en Erkenntnisprozeß als einen Kausalprozeß vorstellt, der mit Notwendigkeit von der unmittelbaren Sinnenerkenntnis bis zur Bildung er Universalien verläuft, wobei der Intellekt ganz passiv ist[1]. Hier oll nur angedeutet werden, daß der Allmachtsbegriff eine ganz neue Begründung der Gültigkeit der Erkenntnis notwendig macht, weil der Gedanke von einem statischen Seinsordo sowohl in seiner augustisch-platonischen Form, der Ideenlehre, als auch in der aristotelisch-homistischen Umformung durch die starke Hervorhebung der Kontingenz unmöglich gemacht ist.

Es soll dagegen mit einigen Beispielen gezeigt werden, welche Beeutung der Allmachtsbegriff in theologischer Hinsicht bekommt. Im llgemeinen kann man sagen, daß die Lehre von der Allmacht bewirkt, aß jeder Versuch, die Heilsordnung in ein festgeschlossenes, metahysisches System einzuordnen, unmöglich gemacht wird. Das sieht ıan z. B. in der klassischen Frage, ob man mit einem eingegossenen iebeshabitus rechnen muß, durch welchen die Seele von Gott anenommen wird. Petrus Lombardus behandelt die Frage im ersten Buch der Sentenzen, dist. 17, und seine Antwort ist, daß Glaube und Hoffnung eingegossene habitus seien, während die Liebe mit dem heigen Geist identisch sei[2]. Wie bekannt, ging die Entwicklung wider en Lombarden. Es wurde üblich, neben dem heiligen Geist (charitas ıcreata) mit einem eingegossenen habitus (charitas creata) zu rechen. Bei Thomas von Aquino bringt die Eingießung der Gnade eine Verwandlung des Menschen mit sich. Die Gnade ist eine „perfectio

---

[1] Occam verneint völlig, daß es im Verhältnis zwischen Erkenntnis und Objekt berhaupt ein Problem gibt. Darum kritisiert er die Lehre von der species intellibilis als Vermittlerin zwischen Subjekt und Objekt. Aber weil die Grundlage ler Begriffserkenntnis durch die Behauptung des irrationalen Charakters des Weltzusammenhangs beseitigt war, wurde es für Occam notwendig, eine neue Weise der Begründung der Objektivität der Erkenntnis zu finden. Der Ausgangsunkt ist die intuitive Erkenntnis des Einzeldings, deren Gültigkeit Occam durch ıe Behauptung einer festen Kausalrelation zwischen Objekt und Erkenntnis chert. Vgl. Hochstetter p. 41 ss. Auch die weitere Erkenntnis bis zur Bildung er Allgemeinbegriffe geschieht nach Occam „naturaliter", d. h. mit Notwendigeit, indem die einzelnen Glieder kausal verbunden sind. Abgesehen davon, ob iese Erkenntnistheorie tragfähig ist, ist es deutlich, daß sie Ausdruck des Skepzismus ist.

[2] Migne PL 192, 564–569.

elevans animam ad quoddam esse supernaturale"[1]. Erst durch diese Erhöhung wird der Mensch der Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott würdig. Die Gnade ist vor allem Gnade, weil sie den Menschen auf die übernatürliche Ebene emporhebt, wozu er in keinem direkten Potenzverhältnis steht[2]. Erst durch die Eingießung der Gnade ist die Vereinigung des Menschen mit Gott rein metaphysisch möglich. Das Natur-Übernatur-Schema wird, so verwendet, der Ausdruck einer Ontologie, die einen bestimmten Grad von Sein als Voraussetzung für die Erlangung der Seligkeit fordert. Bei Biel erhält der Gedanke der eingegossenen Gnade nicht eine solche Bestimmung, was nicht zum wenigsten durch seine Lehre von der Allmacht verursacht ist.

Zwar hält Biel daran fest, daß ein eingegossener habitus notwendig sei, um die Seele chara oder grata Gott gegenüber zu machen. Aber er erklärt diese Auffassung auf eine ganz andere Weise als Thomas. Wenn es sich wirklich so verhält, daß niemand das ewige Leben erlangt, ohne die eingegossene Gnade zu haben, dann ist die Ursache allein die, daß Gott es so bestimmt hat. De potentia absoluta kann Gott jeden, den er will, auch ohne irgendeinen habitus selig machen[3]. Ebenso gilt es, daß Gott nicht denjenigen zum ewigen Leben zu akzeptieren braucht, der den übernatürlichen habitus *hat;* denn kein habitus kann Gott zu irgend etwas zwingen[4]. Das heißt also, sagt Biel weiter: wenn Gott jemand selig macht, so tut er es ganz frei und kontingent, aus lauter Barmherzigkeit, nicht wegen eines habitus. Wenn man den habitus als Grund der Seligmachung verstehen will, dann kann er es nur derart sein, daß Gott in seiner Barmherzigkeit *verordnet* hat, daß jeder, der eine solche Gabe hat, das ewige Leben verdienen wird[5]. Die Würde, die der Mensch durch die eingegossene

---

[1] Thomas, De veritate q. 44 a. 2. Zitiert nach K. E. Skydsgaard, Idealisme og Realisme i Thomismens Gudserkendelse. Festskrift til Jens Nørregaard, København 1948, p. 275.

[2] K. E. Skydsgaard, Metafysik og Tro. En dogmatisk Studie i nyere Thomisme. København 1937, p. 123–125. „Menneskets Uværdighed bestaar deri, at der intet Forhold bestaar mellem dets Natur og det overnaturlige Maal." („Die Unwürde des Menschen besteht darin, daß kein Verhältnis besteht zwischen seiner Natur und dem übernatürlichen Ziel.") Ibid. p. 130.

[3] I dist. 17 q. I a. 2 concl. 1 (C): De potentia dei absoluta aliquis potest esse acceptus deo et charus sine omni forma sibi inhaerente . . . Ibid. concl. 2 (D): Nullus potest esse charus et acceptus deo ad vitam aeternam de lege ordinata non habendo in se qualitatem aliquam infusam quae sit charitas vel gratia.

[4] Ibid. concl. 3 (E): Quacunque forma supernaturali in anima posita potest deus eam non acceptare ad vitam aeternam. Probatur: quia quacunque forma posita non necessitatur deus ad producendum aliud, sine quo illa forma potest stare et conservari; ergo posito illo habitu potest deus non beatificare.

[5] Ibid. Ex quo sequitur quod deus quemcunque beatificat, mere contingenter, litere et misericorditer beatificat ex gratia sua, non ex quacunque forma vel dono

Gnade gewinnt, gründet also nicht auf der Erlangung eines höheren Grades des Seins, sondern allein auf der Ordnung Gottes. Es ließe sich ohne Schwierigkeit denken, daß Gott (de potentia absoluta) einen Akt als verdienstvoll akzeptierte ohne irgendeinen einwohnenden, übernatürlichen habitus; denn das Verdienst eines Aktes ist allein von *dem gnädigen Willen Gottes* abhängig, und nicht von irgendeiner causa creata[1]. Wenn Gott de facto die charitas infusa als Voraussetzung für die Erlangung des Verdienstes fordert, geschieht dies nur kraft seiner barmherzigen Ordnung[2]. Mit dieser Argumentation, die man ja übrigens auch schon bei Duns Scotus findet[3], ist die ganze Voraussetzung des Natur-Übernatur-Schemas gefallen. Die Terminologie ist zwar bewahrt; tatsächlich hält ja Biel sowohl als Scotus an der übernatürlichen, eingegossenen Gnade als notwendig für das Heil fest. Aber durch die Lehre von der Allmacht und der Kontingenz ist es enthüllt worden, daß die Gnade nicht in der Ausstattung des Menschen mit einer neuen Würde besteht, die mit metaphysischer Notwendigkeit gefordert wird, um ihn mit Gott zu vereinen, sondern darin, daß Gott in seiner Freiheit eine Ordnung zum Heil getroffen hat, deren Wert ausschließlich dadurch bestimmt ist, daß Gott gerade in dieser Ordnung seine Barmherzigkeit zum Ausdruck kommen läßt. Eigentlich ist die Problemstellung, die der Aristotelismus eingeführt hatte, durchgebrochen. Trotz der Übereinstimmung mit der früheren Scholastik in der tatsächlichen Lehre hat sich doch eine Verschiebung vollzogen, weil die Motivierung eine ganz andere ist. Carl Feckes schreibt, ohne seine Mißbilligung allzusehr zu verhüllen, daß die eingegossene Gnade für Biel nicht kraft ihrer Natur, sondern durch Akzeptation Berührung mit Gott hat[4]. Das ist ein sehr treffender Ausdruck für die Auffassung Biels!

---

llato, nisi quod deus misericorditer ordinavit, quod habens tale donum mereatur tam aeternam.

[1] I dist. 17 q. 2 (A): Non includit contradictionem actum esse meritorium sine nni habitu supernaturali formaliter inhaerente. Probatur: quia actum esse meritorium dependet ex sola dei gratiosa voluntate eum libere ad praemiandum ceptante, et non ex quacunque causa creata.

[2] I dist. 17 q. 3 a. 3 dub. 1 (F): Quod autem de facto requiratur charitas infusa, uae est ipsa gratia, est ex sola misericordi ordinatione divina.

[3] Z. B. Reportata Parisiensia, Lib. I dist. 17 q. 1 a. 7 (Opera omnia, Tom. XXII, aris 1894, p. 206): Deus autem de potentia absoluta non necessitatur ut infundat aritatem informantem animam, ad hoc ut iustificet impium, et acceptet ipsum i vitam aeternam, . . . potentia tamen ordinata non iustificat aliquem, nisi conrendo sibi charitatem, qua acceptatur ab ipso. Über Scotus s. übrigens Vignaux, ustification p. 12 ss.

[4] Feckes op. cit. p. 22. An derselben Stelle schreibt Feckes: „Schon in der rundfrage aller Rechtfertigungslehren hebt demnach im Nominalismus ein zwei-

Ein anderes Beispiel haben wir in der Prädestinationslehre. Es ist nicht beabsichtigt, hier die Auffassung Biels von der Prädestination im ganzen darzustellen, sondern nur zu zeigen, wie der Allmachtsbegriff auch hier einen neuen Hintergrund gibt. Es ist schon erwähnt, daß die Prädestination kontingent ist, weil Gott nach außen nichts mit Notwendigkeit wirkt. Sie ist zwar ewig, aber dennoch kontingent; denn der Prädestinierte könnte nicht-prädestiniert gewesen sein, und zwar aus zwei Gründen: erstens weil das Heil von Gottes Willen, der kontingent verursacht, abhängig ist; zweitens weil das ewige Leben keinem Erwachsenen ohne Verdienste gegeben wird. Aber jedes Verdienst beruht in einem gewissen Sinn, was das äußere Werk betrifft (nicht aber was das Verdienstvolle daran betrifft), auf dem Verdienenden selbst, der die Werke ungetan lassen *kann* und infolgedessen das Heil nicht erlangt[1]. Der zweite Grund für die Kontingenz der Prädestination ist also der Hinweis auf die Freiheit des Menschen. Damit erhebt sich die Frage, ob Biel denn versucht, eine strenge Prädestinationslehre mit einer semipelagianischen Freiheitslehre so zu vereinen, wie man es im allgemeinen von Occam behauptet. Das kann in diesem Zusammenhang nicht untersucht werden. Entscheidend ist hier, daß das Verhältnis zwischen Gott und Mensch durch diese Auffassung auf die personale Ebene verlegt ist. Wie wir gesehen haben, ist auch menschliches Verdienst in letzter Instanz allein von Gottes freier acceptatio abhängig, und es kann darum nicht verwundern, daß Biel die Frage, ob es in dem Prädestinierten eine Ursache der Prädestination gibt, damit beantwortet, daß es eine solche in dem Geschöpf nicht gebe, wenn causa im strengen Sinn aufzufassen sei; denn die Prädestination, die der göttliche Wille selbst sei, könne von Gottes deitas nicht geschieden werden[2]. Bei denen, die ohne vorausgehende Verdienste, nur kraft der Barmherzigkeit Gottes (z. B. Maria und Paulus), prädestiniert werden, ist dies ganz klar. Aber auch bei denen, die prädestiniert werden, weil Gott vorausweiß, daß sie ver-

faches System an: das eine nach der potentia absoluta, d. h. letzthin nach den richtigen nominalistischen Prinzipien; . . . Das andere nach der potentia ordinata, die bekannte Kirchenlehre." Eine solche Spaltung liegt bei Biel gar nicht vor. Er folgt der Kirchenlehre, aber er zeigt, daß die Gnade, so wie alles andere in dieser Welt, etwas Kontingentes ist. Dadurch wird sie nicht weniger real, aber nur auf den rechten Platz gestellt.

[1] I dist. 40 q. un. a. 2 concl. 2 (G): Quicunque est praedestinatus, contingenter est praedestinatus et ita potuit non praedestinari et per consequens potest damnari et potest non salvari. Tum quia salvatio eius dependet a voluntate divina contingenter causante . . . Tum quia nulli adulto confertur vita aeterna nisi propter aliquod eius meritum.

[2] I dist. 41 q. un. a. 1 not. 1 (A); a. 2 concl. 3 (D): Alicuius praedestinationis nulla est causa vel ratio totalis.

lienen werden, verhält es sich so; denn auch der Begriff Verdienst hat a seinen Grund allein in der Ordnung Gottes, d. h. in seinem barmherzigen, aber ganz kontingenten Willen[1]. Nur in sekundärem Sinne kann man also sagen, daß das Verdienst Grund der Prädestination ist.

Mit diesen beiden Beispielen dürfte es deutlich gemacht sein, daß der Allmachtsbegriff die theologischen Probleme in ein im Verhältnis zur Hochscholastik ganz neues Licht stellt. Aus der starken Hervorhebung der Souveränität Gottes folgt notwendigerweise eine Kritik edes Versuchs, die Ordnungen Gottes eine „selbständige", einwohnende Qualität haben zu lassen. Es ist gesagt worden, und das ist zweifellos richtig, daß die Originalität Occams nicht so sehr in neuen Gedanken besteht; denn der Allmachtsbegriff, wie man ihn bei Occam und Biel findet, war nicht etwas Neues. Sondern das Entscheidende ist, daß er die Allmacht viel stärker hervorhebt, als man es früher getan hatte, was für seine ganze Lehre, sowohl philosophisch als theologisch, tiefgreifende Konsequenzen mit sich bringt[2]. Es ist sehr verständlich, daß diese Konsequenzen, etwa in thomistischer Sicht, als katastrophal erscheinen. Darum hat man ja auch den Occamismus als eine Verfallstheologie beurteilt, die die Architektonik der Hochscholastik zerbrochen hat. Es gibt hier, das ist klar, einen unüberwindlichen Gegensatz. Will man aber dem Occamismus geschichtlich gerecht werden, so muß man vorsichtig sein, aus diesem Grund von Skeptizismus zu reden. Die occamistische Kritik geht vom *Gottesbegriff* aus, hat also eine deutlich *theologische Absicht*. Man kann natürlich die Berechtigung des theologischen Motivs des Occamismus diskutieren – und in diesem Zusammenhang möglicherweise bei der Auffassung beharren, daß er eine Verfallstheologie ist. Aber dann soll man sich klarmachen, daß man kein historisches, sondern ein dogmatisches Urteil fällt. Ob man es für theologisch und philosophisch unannehmbar hält oder nicht – jedenfalls ist es so, daß der Occamismus den Allmachtsbegriff bestimmend sein ließ für die Auffassung der theologischen und philosophischen Probleme. Das gilt darum auch für den Punkt, an dem der sogenannte occamistische Voluntarismus vielleicht am deutlichsten seinen offenbarungsbetonten, positiven Charakter zeigt, nämlich für die Frage von der Gerechtigkeit Gottes.

---

[1] Ibid.: Similiter quod aliqui sic sine ratione praedestinantur, quidam propter meritum praevisum, ratio similiter est sola divina voluntas. Das heißt: Obwohl man in einem gewissen Sinn das Verdienst den Grund der Prädestination nennen kann, ist es doch Gott, der bestimmt, ob er auch ohne einen solchen Grund prädestinieren will, wodurch der Begriff Verdienst im Verhältnis zur Prädestination relativiert ist.

[2] L. Baudry in Le Tractatus de principiis theologiae p. 35 s.

Bezeichnend für die übliche Betrachtungsweise ist die Abhandlung von ANITA GARVENS: Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham, die wohl die ausführlichste vorliegende Darstellung der occamistischen Ethik ist[1]. In dieser Arbeit wird die traditionelle Kritik des Occamismus ohne Abweichung von den üblichen Ansichten vorgebracht. Es wird bemängelt, daß Occam wegen seiner Verneinung der analogia entis kein der Natur einwohnendes Streben nach Gott kennt[2]. Die Wirkung davon zeigt sich, wird gesagt, am deutlichsten in der Frage nach der obersten Norm der Ethik. Das ethische Gesetz ist nicht dem Seinsordo als Abbild des göttlichen Seins mitgegeben, sondern es ist Ausdruck des souveränen Allmachtswillens. Der moralische ordo ist also kontingent[3]. ANITA GARVENS sieht in dieser Auffassung eine Relativierung der ethischen Norm und meint außerdem, daß sie damit „äußerlich" gemacht ist: sie ist rein formalistisch, und an ein inneres, reales Verhältnis zwischen ihr und dem Wesen Gottes wird nicht gedacht[4]. Aber für den Occamismus besteht kein Gegensatz zwischen der Behauptung des Willens Gottes als Norm des Guten und einem inneren, realen Verhältnis zwischen der Ethik und dem Wesen Gottes, denn der Wille Gottes ist ja nichts anderes als sein Wesen. Hält man nicht an der Lehre von der „simplicitas" Gottes fest, so wird man die occamistische Position unvermeidlich entstellen[5].

Weil der kontingente Wille Gottes überhaupt der entscheidende Faktor in seinem Verhältnis zum Geschöpf ist, muß er auch innerhalb der Ethik der übergeordnete Begriff sein. Folglich ist jeder Gedanke an einen Konflikt zwischen der Allmacht Gottes und seiner Gerechtigkeit ausgeschlossen. „Der göttliche Wille allein ist die erste Regel aller Gerechtigkeit."[6] Das ist für Biel die einzige Antwort, die auf die Frage, warum Gott nicht anders gehandelt hat, gegeben werden kann. Z. B. kann die Frage, warum Gott, wenn er doch „optimus" ist, nicht den Menschen so geschaffen hat, daß er nicht sündigen kann, in letzter Instanz nur so beantwortet werden, daß es ihm nun einmal

---

[1] Franziskanische Studien, 21. Jahrg., 1934, 243–273 und 360–406.
[2] Ibid. p. 249.
[3] Ibid. p. 262 s.
[4] Ibid. p. 265 ss.
[5] ELZEARIUS BONKE, Doctrina nominalistica de fundamento ordinis moralis apud Gulielmum de Ockham et Gabrielem Biel, Collectanea Franciscana, Tom. XIV, Rom 1944, 57–83, ist den Occamisten gegenüber viel gerechter. Bonke hebt eben die Lehre von der simplicitas Gottes hervor und sucht übrigens Occam und Biel zu verteidigen. Den letzten läßt er eine orthodoxe Position mit Behauptung einer Konformität zwischen Natur und Moral einnehmen.
[6] 1 dist. 43 q. 1 a. 4 coroll. (E): Sola voluntas divina est prima regula omnis iustitiae.

nicht gefallen hat. Der Mensch darf nicht nach der Ursache des göttlichen Willens fragen. Das Gute ist das, was Gott will, und es ist gut, *weil* er es will[1]. Wenn alles, was Gott nach außen tut, kontingent ist, muß auch das Gute etwas Positives sein. Gerechtigkeit ist kein absoluter Begriff, sondern ein Begriff, der nur im Verhältnis zum positiven Willen Gottes Sinn hat. Gott ist keinem etwas schuldig und kann darum auch niemandem Unrecht tun, denn Gerechtigkeit ist nichts anderes als jedem seine Schuldigkeit zu leisten[2]. Der Gedanke des gegenüber allem außerhalb seiner selbst ungebundenen Willens Gottes hat nichts mit Willkür zu tun. Wenn Biel sagt, daß der Wille Gottes seine eigene Regel sei und selber Regel für alles außerhalb Gottes[3], so bedeutet dies, daß das Gute gerade von der göttlichen essentia selber, mit welcher der Wille identisch ist, untrennbar ist. Der Begriff des Guten läßt sich nicht von der Natur aus, sondern nur von dem geoffenbarten Willen Gottes aus bestimmen. Fragt man, ob Gott etwas Ungerechtes tun kann, kann die Antwort nicht ein bloßes Nein sein, wie es für eine Theologie, die mit einer notwendigen Konformität zwischen Vernunft, Natur und Moral rechnet, selbstverständlich wäre. Statt dessen antwortet Biel durch einen Nachweis der Sinnlosigkeit der Frage: Was Gott tut, *ist* gerecht, und das Ungerechte würde darum gerecht werden in dem Augenblick, wo Gott es täte; denn sein Wille ist ja die Regel aller Gerechtigkeit[4]. Es wird oft behauptet, daß eine solche Argumentation den Willen Gottes zu einem qualitätslosen, „nackten" Machtwillen macht[5]. Nichts ist verkehrter. Wenn auf den Versuch verzichtet wird, die Allmacht und die Gerech-

[1] II dist. 23 q. un. a. 3 dub. 1 (E): Cum deus sit optimus et liberalissimus, cur non produxit naturam impeccabilem . . . Respondetur breviter quod non placuit. Divinae enim voluntatis causa quaerenda non est, cum secundum se sit iusta et optima; nec habeat causam priorem, nec aliam regulam secundum illud apostoli Rom. XI. Quis prior dedit ei et retribuetur illi. Nec quia res bona ideo volita, sed quia volita, ideo bona.

[2] II dist. 27 q. un. a. 2 concl. 1 (F): Deus autem potest nullius esse debitor . . . Item omnis debitor non reddendo est iniustus; deus non reddendo non potest esse iniustus, igitur non potest esse debitor.

[3] I dist. 17 q. 1 a. 3 dub. 4 coroll. (K): . . . recta ratio quantum ad exteriora est voluntas sua. Non enim habet aliam regulam cui teneatur se conformare, sed ipsa divina voluntas est regula omnium contingentium. I dist. 41 q. un. a. 3 dub. 1 vulgaribus 1 (I): Voluntas enim divina prima regula est in contingentibus. Et si illius causa quaeritur, non invenitur, ut dicit Augustinus de civitate dei. . . . Indisciplinati autem est quaerere causam ubi non est causa.

[4] I dist. 43 q. 1 a. 4 coroll. (E): Deus potest aliquid facere quod non est iustum fieri a deo; si tamen faceret, iustum esset fieri. Unde sola voluntas divina est prima regula omnis iustitiae.

[5] Das ist wohl die übliche Auffassung. Als Beispiel kann die Abhandlung von Anita Garvens dienen.

tigkeit in ihrem Verhältnis zueinander rationalistisch auszugleichen, so bedeutet das nicht Auflösung der Gerechtigkeit, sondern Bejahung *des Glaubens* an den Schöpfer. Das heißt, daß der, der nach dem Guten fragt, nach Gott fragt. Es ist darin erkannt, daß der Glaube an die Allmacht jeden Versuch, das Problem des Verhältnisses zwischen Allmacht und Gerechtigkeit zu „lösen", sinnlos, ja blasphemisch macht. Es soll hier nicht diskutiert werden, wie Biel die eigentliche Ethik ausformt, die natürlich von dieser Auffassung des Verhältnisses zwischen Allmacht und Gerechtigkeit bestimmt sein muß. In Verbindung mit dem Allmachtsbegriff ist das Entscheidende, daß der Charakter der Ethik durch den kontingenten Willen Gottes so bestimmt ist, daß das Gute seine Qualität nicht von einem ewig gültigen Gesetz, sondern von der Ordnung Gottes (potentia ordinata) bekommt[1].

Wie hervorgehoben wurde, gibt diese Auflösung aller absoluten Notwendigkeit innerhalb der geschaffenen Welt keinen Anlaß zur Skepsis. Das ist durch den Glauben an die Unveränderlichkeit Gottes verhindert. Die Ordnungen Gottes stehen fest, aber Biel will unterstreichen, daß es sich gerade um die *Ordnungen* Gottes handelt, nicht um in sich ruhende Größen, die kraft der Natur der Sache so sein müssen, wie sie es sind. Darum wird die Ethik nicht die Lehre von dem Handeln, das kraft eines ewig gültigen Seinsordo dem nach einer ewigen Idee geschaffenen Menschen „natürlich" entspricht, sondern die Lehre von dem, was Gott in seiner Freiheit, durch seinen konkreten Willen, dem Menschen geboten hat. Darum wird die Gnadenlehre nicht die Lehre von dem Prozeß, durch welchen der Mensch mit Hilfe des eingegossenen habitus auf die Seinsebene, die kraft ihrer Natur allein die Möglichkeit der vollen Gemeinschaft mit Gott im ewigen Leben gibt, erhoben wird, sondern sie ist eine Lehre von der Ordnung, die der allmächtige Schöpfer zur Erlangung des Heils bestimmt hat, obwohl er auch ganz anders handeln könnte. In dieser Weise gelingt es zwar Biel, die ganze scholastische Terminologie zu bewahren, aber die Lehre von der Allmacht hat dem System eine neue Motivierung gegeben; seine Notwendigkeit ist aufgehoben. Dieses ganze Denken in habitus und Qualitäten kann nicht länger das Zentrale sein, wenn der Gedanke von der Allmacht in den Vordergrund rückt; das Gewicht liegt jetzt auf dem Personalen, während der neutral-anonymen Sphäre, in der das „habituelle" Denken sein

---

[1] Vgl. S. 68 Anm. 5. Bonke verneint nicht den positiven Charakter der Ethik, aber er meint allerdings, daß sich nach Biel eine gewisse Ethik aufstellen läßt ohne die Offenbarung. Ob das richtig ist oder nicht, der Allmachtsbegriff ist in beiden Fällen der übergeordnete Faktor der Ethik.

Zuhause hat, nur ein untergeordneter Platz zuerkannt werden kann.

Um zweier Ursachen willen bekommt der Allmachtsbegriff diese Wirkung. Erstens bedeutet die Allmacht, daß Gott alles als Totalursache, ohne Mitwirken geschaffener Ursachen, wirken *kann,* weswegen es immer Ausdruck seines freien Wirkens ist, wenn er eine Kausalität der Geschöpfe erlaubt. Sowohl Natürliches als auch Übernatürliches, sowohl freier Wille als auch eingegossener habitus werden als kontingente Produkte der göttlichen Freigebigkeit aufgefaßt. Zweitens bewirkt Biels Auffassung von dem Verhältnis zwischen Kontingenz und Notwendigkeit eine Hervorhebung des freien Willens des Menschen. Das erste bedeutet, daß die Notwendigkeit des metaphysischen Weltordo aufgehoben wird. Der Weltordo besitzt keine einwohnende Qualität, sondern sein ganzer Wert ist davon abhängig, daß Gott es so gewollt hat. Das zweite bewirkt, daß es jetzt unmöglich wird, das Entscheidende in dem Gottesverhältnis in unpersönlichen Kategorien auszudrücken. Die Eingießung der Gnade ist zwar die Weise, wie die göttliche, durchaus freie Akzeptation des Menschen stattfindet, aber das Gewicht liegt nicht auf dem eingegossenen habitus an sich, sondern auf der göttlichen Anerkennung desselben. Dementsprechend muß von seiten des Menschen der freie Wille das Entscheidende sein; denn nur durch die Fähigkeit zum kontingenten Handeln kann sich der Mensch über die natürliche Kausalität, in der die Notwendigkeit herrscht, erheben. Die occamistische Weltbetrachtung hat zur Folge, daß nur bei der Behauptung der Freiheit des Willens erkannt werden kann, daß der Mensch nicht ein bloßes Ding ist. Natürliche Ursachen wirken mit Notwendigkeit und können darum nicht moralisch gewürdigt werden; das kann nur der freie Wille[1]. Nur im Willensverhältnis kommt es zum Ausdruck, daß der Mensch Mensch ist. Das heißt in moderner Sprache, daß der Mensch nur durch die Willensfreiheit als ich, als Person, konstituiert ist. Die Freiheit ist für Biel nicht eine Eigenschaft des Willens, die vergrößert oder vermindert werden kann, sondern sie ist mit dem Willen selbst identisch[2]. Wenn man von einer „Antinomie" zwischen Allmachtsbegriff und Freiheitsbegriff gesprochen hat, so rührt es daher, daß

---

[1] II dist. 23 q. un. a. 2 concl. 2 (D): . . . deus potest creare voluntatem necessario se conformantem regulae suae, et talis non posset peccare. Vgl. S. 72 Anm. 2. Ein solcher Wille, der mit Notwendigkeit wirkt, kann weder sündigen noch verdienen.

[2] II dist. 25 q. un. a. 2 concl. 3 (H): Liberum arbitrium quantum ad suam essentiam nec augeri potest nec minui. Probatur: quia liberum arbitrium essentialiter est ipsa voluntas . . .

man nicht verstanden hat, daß der Freiheitsbegriff in einer Weltbetrachtung, die von dem Allmachtsbegriff beherrscht wird, notwendigerweise dessen Korrelat sein muß; denn sonst wäre kein Platz mehr für irgend ein Menschsein. Allmacht und Freiheit können sehr gut nebeneinander sein, wenn man nur in Erinnerung behält, daß auch diese menschliche Freiheit in dem Sinne kontingent ist, daß Gott alles selbst tun könnte, ohne irgend eine Kausalität der Geschöpfe. Die Freiheit schränkt gar nicht die Allmacht ein, von welcher sie selber ein kontingentes Produkt ist. Wenn die Willensfreiheit so verstanden wird, *braucht* sie nicht ein Resultat des Semipelagianismus zu sein. Es würde eine spezielle Untersuchung der Gnadenlehre Biels erfordern, um die Frage zu klären, ob er doch Semipelagianer ist. In diesem Zusammenhang ist das Entscheidende, daß der Allmachtsbegriff durch seine Auflösung des „habituellen" Denkens eine Hervorhebung des Freiheitsbegriffs notwendig macht.

In der Tat ist es so, daß der Freiheitsbegriff als Korrelat zu dem Allmachtsbegriff nichts Konkretes über die Behandlung des Problems Gnade – freier Wille sagt. Allzu oft hat man diese beiden Problemkreise miteinander vermischt. In Verbindung mit dem Allmachtsbegriff ist die Behauptung des Menschen als eines freien Wesens eine formal-ontologische Bestimmung, die nichts darüber aussagt, wie der Mensch zum Heil kommt. Es soll freilich zugestanden werden, daß dieser Freiheitsbegriff sehr leicht in Semipelagianismus übergehen kann. Daß dies aber nicht notwendig der Fall ist, zeigt die Theologie Gregors von Rimini sehr deutlich. Sein Augustinismus verträgt sich gut mit der occamistischen Grundstruktur seines Systems[1]. Für Biel gilt es, daß er den freien Willen, die einzige geschaffene Realität, die nicht der natürlichen, d. h. notwendigen Kausalität unterliegt, als das betrachten muß, was Gott anerkennt. Verdienstlich ist nur das, was in unserer eigenen Macht ist[2], und das ist nichts so sehr wie der Wille[3]. Das bedeutet aber nicht, daß der Wille nun selber das Heil erlangen kann. Auf das Argument, daß der Wille mehr verdient als der habitus charitatis, antwortet Biel, daß der Wille nur insofern durch dieses oder jenes mehr verdient, als dieses oder jenes

---

[1] Vgl. Biels Referat der Auffassung Gregors von den Möglichkeiten des freien Willens ohne die Gnade, II dist. 28 q. un. (A). Außerdem VIGNAUX, Justification, besonders p. 153 ss.

[2] I dist. 17 q. 2 (A): Nihil est meritorium nisi quia in nostra potestate est, hoc est, quia libere et voluntarie elicitum aut imperatum . . .

[3] II dist. 25 q. un. a. 2 concl. 1 (G): . . . ut dicit Aug. Nihil enim ita est in potestate nostra sicut ipsa voluntas.

von Gott *akzeptiert* wird[1]. Jede Qualifikation des Menschen ist ganz und gar von dem Willen Gottes bestimmt, und damit von seiner Barmherzigkeit abhängig; denn er ist uns gar nichts schuldig. Man wird genötigt sein, diese Dinge zu beachten, bevor man anfängt, von Pelagianismus oder Semipelagianismus zu reden.

Die Lehre von der Freiheit legt es aber nahe zu fragen, ob der Wille Gottes dann durch die Menschen gehindert werden kann. Sprechen wir von dem Willen Gottes in der eigentlichen Bedeutung dieses Begriffs, d. h. im Sinne der Identität mit Gott selber, so ist die Antwort ein einfaches Nein. Kein Geschöpf kann die Durchführung des göttlichen Willens hindern. Man kann aber, nach Biel, auch „uneigentlich", improprie, von dem Willen Gottes reden, und dann wird die Beantwortung der Frage wesentlich komplizierter[2]. Ist es doch z. B. eine Tatsache, daß der göttliche Wille, wie er in den Geboten geoffenbart ist, nicht immer von den Menschen erfüllt wird. Ebenso hat der Mensch seine natürliche Ausrüstung, Vernunft und Wille, bekommen, um sich zur Seligkeit vorzubereiten, aber oft wird diese Natur ganz anders verwendet. Weil der Mensch ebenso wie Gott kontingent handelt, ist es klar, daß er sich Gott widersetzen kann[3]. Damit will Biel nur unterstreichen, daß der Mensch mehr als ein Ding ist; er kann sich frei wider den Willen Gottes wenden. Aber damit ist keine Beschränkung der Allmacht erfolgt. Der Wille, welchem der Mensch sich widersetzen kann, voluntas antecedens und voluntas signi, ist nur improprie Gottes Wille. Sein eigentlicher Wille, voluntas efficax, kann *nicht* gehindert werden, wie man von dem Allmachtsbegriff her schließen kann. Von diesem Umstand her zieht Biel dann den Schluß, daß Gott nicht immer mit der voluntas efficax dasselbe will wie mit der voluntas antecedens und der voluntas signi, ja daß er ab und zu das Gegenteilige will[4]. Biel führt so seine Gedanken mit unerschütterlicher Konsequenz durch. Damit ist er zu einem Punkt gekommen, wo jeder Versuch eines logischen Ausgleichs unmöglich geworden ist. Die Rede von der Kontingenz des menschlichen Willens soll sichern, daß der Allmachtsbegriff nicht die Menschlichkeit des Menschen, d. h.

---

[1] I dist. 17 q. 3 dub. 1 not. (F): Per hoc . . . potest dici breviter: quod voluntas non magis meretur per hoc vel illud, nisi quia hoc vel illud acceptatur a deo.

[2] I dist. 46 q. 1 a. 1 not. 1 (A): Alio modo accipitur improprie pro aliquo habente aliquo modo ordinem ad divinam voluntatem.

[3] Ibid. a. 1 not. 1 und 2 (AB) und a. 2 concl. 1 und 2 (C).

[4] Ibid. a. 2 concl. 3 (C): Voluntas dei beneplaciti consequens non potest impediri. Probatur: quia voluntas omnipotens volens efficaciter aliquid non potest impediri; talis est voluntas dei beneplaciti consequens, ergo. . . . Ex conclusione sequitur, quod deus non semper vult voluntate efficaci illud quod vult voluntate signi vel antecedente, immo quandoque vult oppositum.

die persönliche Verantwortlichkeit, austilgt. Aber auf der anderen Seite soll festgehalten werden, daß es nicht in der Macht irgendeines Geschöpfes steht, die Pläne des Allmächtigen zu durchkreuzen. Der Wille Gottes ist wirklich causa *immediata* von allem, was geschieht. Jeder kritischen Frage gegenüber hat Biel in diesem Zusammenhang nur eine Antwort, die gleichzeitig eine Ablehnung der Frage ist: der Wille Gottes ist seine eigene Regel. Gutes und Böses sind Begriffe, die ihren ganzen Inhalt von dem Willen Gottes bekommen, und darum können sie nie als Maßstab dienen, mit welchem der Mensch versucht, die Werke Gottes zu beurteilen. Wenn der Allmachtsbegriff ernst genommen wird, bedeutet es, daß man es aufgeben muß, eine rationale Lösung dieser Probleme zu geben. Darum weist Biel an allen entscheidenden Punkten auf die Offenbarung hin.

Wir haben gesehen, wie die occamistische Lehre von der Allmacht, auch wie sie bei Biel geformt ist, eine ganze Reihe der theologischen und philosophischen Resultate des Hochmittelalters fraglich gemacht hat. Daneben wurde versucht anzudeuten, was diese Kritik beabsichtigt. Will man den theologiegeschichtlichen Ort des Occamismus bestimmen, so ist dessen geläufige Beurteilung als einer Auflösungstheologie nicht die einzige Möglichkeit. Mit ebenso viel Recht kann man ihn als eine Weiterführung der augustinischen Linie innerhalb der mittelalterlichen Theologie, die sich auch nach dem Durchbruch des Aristotelismus neben diesem behauptet, ansehen. Die Occamisten sind zwar auf den meisten Gebieten zu ganz anderen Resultaten gekommen als die Theologie der Franziskanerschule, die früher den Augustinismus vertreten hatte, aber es darf nicht vergessen werden, daß die Situation auch eine ganz andere war. Occam und seine Schule erhielten die Aufgabe, die Untragbarkeit der Synthese von Christentum und Aristotelismus, die das Hochmittelalter geschaffen hatte, aufzuzeigen. Es ist wahr, daß die Kritik eine hervorragende Rolle bei den Occamisten spielt, aber es ist nicht eine unfruchtbare, destruktive Kritik. Sie hat im Gegenteil ihre Quelle in einem lebendigen Interesse an der Behauptung eines biblisch-christlichen Gottesbegriffs. Die theologischen Resultate des Occamismus waren anscheinend gering, besonders was die Gnadenlehre betrifft. Das „Augustinische" liegt auch nicht in diesem Punkt, ja es besteht wohl überhaupt nicht in irgendeiner materialen Übereinstimmung mit Augustin, sondern eher in einer Tendenz: es zeigt sich in dem theozentrischen Charakter, den der Occamismus durch die Hervorhebung der Souveränität Gottes hat. Auf dem Hintergrund des Hochmittelalters mußte diese Tendenz notwendigerweise ihren Ausdruck in einer Reaktion bekommen, de-

ren historisch bedingter Inhalt sehr wenig mit dem großen Kirchenvater gemeinsam hat. Nicht ein statischer Seinsordo unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, sondern eine Heilsordnung, deren einzige Grundlage die freie Barmherzigkeit Gottes ist – darin liegt vielleicht die Intention des Occamismus[1]. Aber zum Verständnis seiner geschichtlichen Position muß der kritische Gehalt mit hinzugenommen werden. Die Kritik ist oft die Form, unter der sich die eigentliche Absicht verbirgt.

Schleiermachers Theorie des Gefühls und ihre theologische Bedeutung

Von Werner Schultz

Dilthey hat das Grundanliegen Schleiermachers richtig gekennzeichnet, wenn er bemerkt, Schleiermacher sei in den Gedanken Kants eingegangen, „daß an den Grenzen aller möglichen Erfahrung, an denen strenge Wissenschaft stillsteht, der Mensch, sofern er ein nicht bloß vorstellendes Wesen ist, aus der Tiefe des Gemüts Überzeugungen gestaltet, die nicht gesetzlos sind, die aber auch nicht von der Person unabhängig sind. Dem Gesetz, nach dem diese Überzeugungen sich gestalten, hat er ein langes Leben hindurch nachgesonnen“[2]. Es war das Anliegen Kants, die apriorischen Gesetze des Erkennens, ihr Wesen und ihre Begrenzung aufzuzeigen. Dabei wurde von ihm das Gefühl in den Bereich des Subjektiv-Willkürlichen und damit des Ungültigen verwiesen. Es gewann für Kant eine positive Bedeutung nur als Gefühl der Achtung im Bereich des Moralischen und als Gefühl des Erhabenen im Bereich des Ästhetischen, wobei zu beachten ist, daß auch diese Gefühle ihre Sinnhaftigkeit nur von dem Inhalt her erhalten, auf den sie gerichtet sind. In Analogie und auch im Gegensatz zu dem Verfahren Kants geht Schleiermachers Bemühen dahin, aufzuzeigen, daß in dem Gefühl als solchem sich eine Apriorität auswirkt, die unabhängig von der Apriorität der Vernunft und ihren Gegenstandsgebieten der Wissenschaft, Moral und Ästhetik eine selb-

---

[1] Zu dieser Formulierung vgl. die Schlußbemerkungen zu Occam bei Vignaux, Justification et prédestination.

[2] W. Dilthey, Leben Schleiermachers I², 112.

ständige Gültigkeit besitzt, die zum mindesten den gleichen Wert hat wie die Gültigkeit dieser Gegenstandsgebiete.

Dies Anliegen Schleiermachers, zunächst allgemein betrachtet, bewegt sich im Gegensatz zu den Gefühlstheorien der großen Philosophen der Aufklärung. Sie alle haben sich mit den Gefühlen zwar eingehend befaßt, wie ihre Lehre von den Affekten es bekundet. Aber nach der Weise des griechischen Denkens sahen sie in den Affekten im wesentlichen nur negative, hemmende und störende Zuständlichkeiten, die nur dadurch einen relativen Wert erhielten, daß sie sich der Lenkungskraft der Vernunft beugten. Dennoch hat das Anliegen Schleiermachers schon seine Vorläufer gehabt. Die positive Deutung des Gefühls begann mit Pascals berühmtem Satz: Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas. Und Pascal bemerkt ausdrücklich: „Es ist das Herz, das von Gott weiß, und nicht die Vernunft.“ [1] So wird der ordre du coeur zu einem besonderen Organ der Werterfassung des Heiligen, zu einer Logik der Liebe, die eine andere ist als die Logik der Vernunft, und durch die der Mensch erst zu dem wird, was er eigentlich ist. Von anderen Voraussetzungen aus kommt dann Rousseau in dem Glaubensbekenntnis des Savoyischen Vikars zu einem analogen Ergebnis: Der wahre Sinn des Lebens ist, den Gesetzen des Herzens zu folgen, da das fromme Herz der wahre Tempel der Gottheit ist. Der Vernunft und dem Verstand bleibt die übersinnliche Welt unfaßlich. Unmittelbar auf Rousseau folgen die beiden großen Bewegungen des deutschen Geistes, die beide als Protest gegen den Rationalismus der Aufklärung zu begreifen sind: die Sturm- und Drangperiode, die ihren Höhepunkt erreicht in dem Bekenntnis des jungen Goethe: „Gefühl ist alles, Name Schall und Rauch“, und die ihren reifsten Ausdruck in Hamanns Deutung der Gefühle und Affekte fand: „Das Herz schlägt früher als unser Kopf denkt“ [2], und der Pietismus, der besonders in Zinzendorf und der Herrenhuter Brüdergemeinde den positiven Wert des Gefühls und des Herzens herausstellte. Daneben steht als selbständige, aber seine Zeit und die nachfolgende Romantik stark beeinflussende Persönlichkeit der holländische Philosoph Franz Hemsterhuis mit seiner Theorie des organe morale, die davon ausgeht, daß das Gefühlsleben mit derselben Notwendigkeit wie die Natur an ewige Gesetze gebunden ist, und die Bedeutung der verstehenden Liebe für die Aufklärung dieser Wesensordnung hervorhebt. Hemsterhuis hat besonders Herder und Jakobi beeinflußt: Herder, der darum wußte, daß nur dem Gefühl, diesem

[1] Pascal, Gedanken, hrsg. von Rüttenauer o. J. 47 f.
[2] Hamanns Schriften, hrsg. von Roth 1821–1843, VII, 264 f.

„Kind der Nacht", die Unendlichkeit und die Tiefe des Seins sich erschließt, der schon früh bekannte: „bin nicht zu denken hier! zu sein! zu fühlen! zu leben! sich zu freuen!" – Jakobi, der die unmittelbare gefühlsmäßige Gewißheit zur Grundlage seiner Weltdeutung machte und das eigentliche Sinnzentrum der Vernunft in einer unmittelbaren Überzeugung vom Übersinnlichen als eines gefühlshaften Vernehmens dieses Übersinnlichen sah.

Schleiermacher stand also bereits in einer großen Tradition, als er in den Reden den Satz schrieb, daß der Religion „eine eigene Provinz im Gemüte"[1] angehört, in welcher sie unumschränkt herrscht. Diese Tradition hatte einwandfrei ergeben, daß das Gefühl nicht ausschließlich dem Bereich des Subjektiv-Willkürlichen angehört, sondern daß sich in ihm vielmehr eine positive Ordnung und Sinnhaftigkeit vollzieht, die ihre Gültigkeit in sich selbst trägt. Sie war von der Voraussetzung bestimmt, daß Gott nicht Gegenstand menschlichen Erkennens werden kann, daß er diesem Erkennen unbegreiflich bleibt, daß also die Vernunft, die in allen Menschen dieselbe ist, von der letzten und höchsten Wirklichkeit durch eine absolute Grenze getrennt ist. Nur in dem, was der Mensch ganz für sich hat, in dem Allerpersönlichsten und Allerinnerlichsten, in dem also, was den Menschen zu einer einmaligen und unvertauschbaren Individualität macht, eben in dem Gefühl, ist ihm ein Instrument gegeben, jene absolute Grenze zu überschreiten. Das Gefühl ist der unmittelbare Zugang zum Göttlichen, der nicht demonstriert und bewiesen werden kann, aber der gerade in seiner Unmittelbarkeit den Erweis seiner Echtheit in sich selbst trägt. Von hier aus gesehen ergab sich dann fast spontan die Folgerung, daß das Gefühl selbst etwas Göttliches ist, daß sein Träger, das Individuum, selbst ein Teil des göttlichen Ganzen ist. Die Frage ist nun: welche Stellung nimmt Schleiermacher innerhalb dieser Tradition ein, die in der Romantik ihren Höhepunkt findet, und welche theologischen Konsequenzen ergeben sich aus seiner Stellungnahme? Die Hauptdokumente zu ihrer Beantwortung geben die Reden über die Religion, die Glaubenslehre und die Predigten.

In seinen Reden über die Religion gibt Schleiermacher die bekannte Definition: Religion ist „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl". Die Betonung liegt zunächst auf der Anschauung: „von Anschauen muß alles ausgehen . . ."; „anschauen des Universums . . . ist der Angel meiner ganzen Rede . . ."[2]. Im Verlauf der weiteren Darstellung wird dann aber gezeigt, „daß jede Anschau-

[1] Schleiermacher, Über die Religion, hrsg. von Rudolf Otto, 1899, 21.
[2] AaO 29, 32.

ung ihrer Natur nach mit einem Gefühl verbunden ist"[1], und im Fortgang der Beschreibung des Wesens der Religion verschiebt sich die Akzentuierung immer stärker zugunsten des Gefühls. Schon dieser Wandel innerhalb der 1. Auflage der Reden gibt der Feststellung Rudolf Ottos ein gewisses Recht, wonach die Abstoßung der Anschauung zugunsten des Gefühls eine Notwendigkeit sei, „die in Schleiermachers eigenem Wesen begründet war"[2]. Schleiermacher habe das Göttliche nicht im Anschauen des Universums gefunden. „Er fand es inwendig." Er sei selbst kein Schauender gewesen. Doch darf man nicht verkennen, daß das Gefühl zunächst auch wie die Anschauung ein „inneres Ergriffensein von einer wahrgenommenen Sache", „ein rein leidentlicher Zustand"[3] ist, also nur die menschliche Antwortreaktion auf die Einwirkung des Universums. Schleiermacher bemerkt ausdrücklich, die Gefühle wie Ehrfurcht, Dankbarkeit, Mitleid, Reue sind Religion, insofern bei ihnen „das Universum der eine, und auf irgendeine Art euer eigenes Ich der andre von den Punkten ist, zwischen denen das Gemüt schwebt", und weil alle religiösen Gefühle nur insofern religiös sind, „als sie durch das Universum unmittelbar gewirkt sind"[4]. Dann aber erfolgt bereits in der 1. Auflage der Reden die Wendung zur Verabsolutierung des Gefühls. Sie mußte fast zwangsläufig dadurch kommen, daß Schleiermacher die Feststellung trifft, daß das Universum nicht nur außerhalb des menschlichen Seins in der Natur angetroffen wird, sondern auch im Menschen selbst. Jeder und jeder in jedem ist ein Werk des Universums, so daß Selbstanschauung und Anschauung des Universums identisch sind. So werden die Gefühle Funktionen „eures innersten und höchsten Lebens", sind sie das „Selbsttätige" in der Religion[5]. Die Gefühle der Religion sind nur deshalb wahr, insofern sie „aus dem Innersten der Organisation des Menschen hervorgehen"[6]. Dann ist die letzte Folgerung: „alles Menschliche ist heilig, denn alles ist göttlich"[7]. Also ist auch das Gefühl als solches göttlich. Also muß die Religion aus dem Innern jeder besseren Seele „notwendig von selbst" entspringen. Also ist die Grundanschauung jeder positiven Religion „an sich" ewig[8].

Der Satz: „alles Menschliche ist heilig, denn alles ist göttlich" könnte eine pantheistische Gleichsetzung des Unendlichen-Endlichen und dergestalt eine Vergottung des Menschen im Sinne der Romantik nahelegen. Aber das hieße, die Meinung Schleiermachers verkennen.

---

[1] AaO 38. [2] Rudolf Otto, West-östliche Mystik 1929, 339 f.
[3] Otto, Reden aaO 38. [4] Reden, aaO 62. [5] AaO 62.
[6] AaO 75 f. [7] Reden, aaO 128. [8] Reden, aaO 167.

Vielmehr schwingt in dem Satz griechisches Pathos und setzt daher den Unterschied von Wesen und Erscheinung voraus. Wie in der Natur das Unendliche nur im Endlichen sichtbar wird, so auch im Menschen das Ewige nur in der zeitlichen Erscheinung. Und doch muß sofort ein beachtlicher Unterschied zu jener grundlegenden griechischen Diktion festgestellt werden. Diese Diktion zielt von vornherein auf Wissenschaft, die ihren Gegenstand objektiv unter Ausschluß aller personalen Subjektivität zu begreifen versucht. Das, was sie unter Wesen versteht, ist daher die in allen Menschen gleiche Vernunft, die nach notwendigen und allgemeingültigen Gesetzen verfährt. Schleiermachers Diktion ist dagegen von vornherein auf die Eruierung der Selbständigkeit der Religion gerichtet. Er identifiziert daher das Wesen mit Gefühl, in welchem der Mensch sich als Individualität auswirkt. Der Ausweis der Wahrheit des Gefühls vollzieht sich nicht in einem deduktiv-begrifflichen Verfahren, sondern ist ein unmittelbarer. „Unmittelbar ist, was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist, sondern rein im Gefühl erwachsen" (aus der 3. Auflage der Reden). Religion ist keine Wissenschaft. Alle echten religiösen Überzeugungen sind unmittelbar und individuell, innere Anschauung des im Gemüt gegenwärtigen Göttlichen, ihre Wahrheit ist ihre innerste persönliche Evidenz. Das Gefühl ist analog der griechischen Diktion das Wesentliche, das Ewige im Menschen, das aber nur in der jeweiligen zeitlichen Erscheinung gegeben ist. Auf diesen Sachverhalt deutet vielleicht der Satz hin: „Daß man die Individualität nicht ohne Persönlichkeit haben kann, das ist der elegische Stoff der wahren Mystik."[1]

Diese Vermählung des Unendlichen und Endlichen im menschlichen Sein, die Schleiermacher als „unbegreifliches Faktum" bezeichnet, kann durch eine Analyse des beherrschenden Grundgefühls der Liebe erhellt werden. Liebe stammt aus dem Innern des Gemüts, in welchem sich das Universum abbildet. „Den Weltgeist zu lieben . . . das ist das Ziel unserer Religion."[2] Und um Religion zu haben, darf der Mensch sich selbst nicht allein stellen. Er muß erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in „Liebe und durch Liebe"[3]. In einem Brief an die Braut schreibt Schleiermacher: „Liebe und Religion sind freilich eins."[4] Liebe ist daher nicht wie bei Plato ein „Sohn der Armut", sondern im Gegenteil ein Zeichen des inneren Reichtums des Menschen, da sie selbst eine Grundkraft des Universums ist. Daher: wer liebt, findet „überall im Endlichen das Unend-

[1] Denkmale, 123. [2] Reden, aaO 46. [3] AaO 51.
[4] Schleiermachers Briefwechsel mit seiner Braut, hrsg. von Meissner 1919, 240.

liche"[1], sieht, daß alles einzelne in seiner Einzigkeit unmittelbarer Ausdruck des Universums ist. Daher ist für Schleiermacher Liebe ein Anschauen der Individualität, die zum Anschauen des Universums führt und damit eigentlich das einzige Organ im Menschen ist, dem sich Individualität und damit das Universum erschließt. Diese Liebe ist Hingabe des einzelnen an das Universum. Ihren Höhepunkt hat Schleiermacher in jenen Sätzen beschrieben, die den unmittelbarsten Einblick in sein Erleben des Ewigen geben: „Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes..."[2] Auf diesem Höhepunkt sind zwei Gefühle unlöslich miteinander verbunden: Demut und Hochgefühl. Demut: insofern der Liebende sich angesichts des Universums seiner Beschränktheit, „der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen"[3] als empirisches Ich bewußt wird, so daß dies Ich „ins unendlich kleine" verschwindet, die scharfen Umrisse seiner Persönlichkeit sich verlieren ins Unendliche. Hochgefühl: insofern der Liebende als Individualität durch das Einswerden mit dem Universum den Moment seines „Silberblicks" erfährt, wo er „gleichsam aus sich herausgehoben und auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann"[4]. Der Satz: „alles Menschliche ist heilig, denn alles ist göttlich" erfährt also eine Einschränkung im Sinne der griechischen Diktion von Wesen und Erscheinung. Göttlich ist nur der Liebende als Individualität, insofern er sich eins weiß mit dem Unendlichen als Teil des Ganzen. Nicht göttlich dagegen ist der Liebende als empirisches Ich, das in der Begegnung mit dem Universum zu einem Nichts wird. Da aber der Liebende immer ein Teil des Universums ist, und zwar jeder Liebende in besonderer Weise, wächst die Liebe unmittelbar und notwendig aus dem Innern des Gemüts hervor und hat eben unmittelbar die Überwindung des empirischen Ich zur Folge.

Man muß also feststellen, daß Schleiermachers ganze Gefühlstheorie von der philosophischen Konzeption des Ganzen und seiner Teile oder von der griechischen Diktion des Wesens und der Erscheinung bestimmt ist, auch wenn er inhaltlich das Wesen, wie gezeigt wurde, anders auffüllt und nicht die Wissenschaft im Blick hat, sondern die Religion, und auch wenn das autonome, selbstbewußte Pathos in den Reden stark zurücktritt vor dem Pathos eines passiven, demütigen Empfangens. Aber es gibt im menschlichen Sein eine wesentliche

[1] Denkmale 95. [2] Reden, aaO 43. [3] AaO 30.
[4] AaO 53.

Schicht, in der der Mensch im unmittelbaren Kontakt steht mit dem Universum: „so oft ich aber ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit", wie es in den Monologen heißt[1]. Dies Ewige ist das Gefühl, und das Grundgefühl ist die Liebe, und der Träger des Gefühls ist das Individuum. Noch deutlicher wird es dann in der 2. Auflage der Reden: „Das religiöse Gefühl ist das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns."[2] „Es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften, verderbten Zustand des Lebens."[3] Dieser krankhafte, vererbte Zustand ist auch da. Aber er gehört dem Bereich des Endlichen, der Erscheinung des menschlichen Seins an und kann von dem absoluten Sinnzentrum dieses Seins mühelos überwunden werden: „Dem Zauberstabe des Gemüts allein tut sich alles auf."[4] Die Monologen setzen den Schlußstrich unter diese Gefühlstheorie: mein ewiges Selbst gehört einer Welt an, die der Zeit und ihrem Wechsel entnommen ist. Durch die Anschauung dieses Selbst trete ich in das Reich der Ewigkeit. Die im menschlichen Sein liegende Spannung von Individualität und Persönlichkeit, vom ewigen und endlichen Selbst, vom religiösen Gefühl und krankhaft verderbter Empfindung löst sich spontan von der Tiefenschicht des Gemüts aus, wie analog in der griechischen Diktion die Spannung von Wesen und Erscheinung vom Wesen aus gelöst wird. So verstanden besteht also der Satz: „alles Menschliche ist heilig, denn alles ist göttlich" doch zu Recht. Und im Hinblick auf diesen Sachverhalt ist die Feststellung von Kattenbusch richtig, daß Schleiermacher „im Griechentum befangen" blieb[5].

Und doch ist diese von der griechischen Diktion bestimmte Gefühlstheorie Schleiermachers nicht die einzige in seinen Reden. In der 3. Rede, wo Schleiermacher es unternimmt, die Grundanschauung des Christentums zu analysieren, werden die Grundzüge einer anderen Gefühlstheorie sichtbar, die von der ersteren erheblich abweicht. Hier ist das Schema von Wesen und Erscheinung aufgegeben. Die Anschauung des Christentums geht aus von der Tatsache „des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen", „des selbstsüchtigen Strebens der individuellen Natur, die sich überall losreißt aus dem Zusammenhange mit dem Ganzen, um etwas zu sein für sich"[6]. Davon war auch schon in der ersten Gefühlstheorie die Rede. Aber hier wurde das selbstsüchtige Streben der

---

[1] Monologen, hrsg. von Braun, WW IV, 413.
[2] AaO 122, 131. [3] AaO 57. [4] Denkmäler, 80.
[5] Kattenbusch, Die deutsche ev. Theologie seit Schleiermacher 1926, 143.
[6] AaO 159.

Persönlichkeit mühelos überwunden von dem ewigen Sinnzentrum der Individualität. Der Mensch vermag ewig zu sein im Augenblick. Jetzt dagegen ist von Tod und Sünde die Rede wie von Grenzsituationen, an denen das menschliche Sein zerbrechen muß. Der Verstand ist verfinstert, das Herz verderbt, das Ebenbild des Unendlichen in jedem Teil der endlichen Natur ausgelöscht. Alles ist fortgerissen „von dem inwohnenden irreligiösen Prinzip"[1]. Die Fackel der christlichen Grundanschauung, die „in die innersten Geheimnisse des verderbten Herzens" dringt, zeigt, daß noch in den „heiligsten Gefühlen" die Spuren des Irreligiösen zu finden sind[2]. Im Gemüt selbst liegt ein „Prinzip des Verderbens". Immer ist das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Geringen und Nichtigen „aufs innigste" vermischt[3]. Diese Spannung wird nie überwunden. Darum ist der herrschende Ton aller religiösen Gefühle des Christen die heilige Wehmut, die jede Freude, jeden Schmerz, jede Liebe und jede Furcht begleitet. Darum bedarf alles Endliche der Vermittlung eines Höheren. Ein Mittler mußte kommen, der das Endliche und das Göttliche in sich vereint. Er ist gekommen in Christus, dessen Bedeutung darin liegt, daß er zuerst die Grundanschauung des allgemeinen Verderbens und die Notwendigkeit einer fortgehenden Erlösung erkannte. Er wird immer nötig bleiben, da die Beseitigung der „Verderblichkeit alles Großen und Göttlichen in den menschlichen und endlichen Dingen"[4] außer aller Zeit liegt.

Offenbar ist hier die auf die griechische Diktion zurückgehende Gefühlstheorie abgelöst von einer Theorie, die von einer spezifisch christlichen Schau bestimmt ist. Zwischen beiden Theorien klafft ein unüberbrückbarer Gegensatz auf. Das ursprüngliche Anliegen Schleiermachers war, im Kampf mit dem Intellektualismus aufzuzeigen, daß die Religion eine Angelegenheit des Gefühls sei und nicht der spekulativen Vernunft. Damit verband sich der Gedanke der Selbständigkeit der Religion gegenüber der Metaphysik und der Moral. Das Gefühl hat eine eigene Dialektik. Ihr erschließt sich das Unendliche im Endlichen, die Individualität in der Persönlichkeit, das Ewige im Menschen in seiner zeitlichen Erscheinung. Im Gefühl, diesem Allerpersönlichsten im Menschen, wird nicht nur eine objektive Gesetzlichkeit sichtbar, die sich in ihren verschiedensten Formen beschreiben läßt, sondern es ist selbst als Teil des Ganzen etwas Göttliches, im Menschen zwar immer nur in einer Endlichkeit gegeben, aber diese Endlichkeit auch immer wieder überwindend, so daß jeder Mensch sein

---

[1] AaO 160. [2] AaO 161. [3] AaO 163. [4] AaO 168.

igener Mittler ist. Religion ist Sache des einzelnen Menschen, und ber die Wahrheit des religiösen Aktes entscheidet allein die Grundnschauung bzw. das Grundgefühl des Individuums: „das hängt ab on seinem Sinn fürs Universum, das ist der eigentliche Maßstab einer Religiosität.“ [1] „Nicht der hat Religion, der an eine Heilige chrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf und wohl selbst ine machen könnte.“ [2] Also ist die Subjektivität die Wahrheit.

Die Theorie erhält jetzt eine radikale Wendung, wo Schleiermacher ich den geschichtlichen Religionen und unter ihnen der höchsten Religion, dem Christentum zuwendet. Zwar heißt es auch jetzt noch: Die Grundanschauung jeder positiven Religion an sich ist ewig.“ [3] ber die Grundanschauung des Christentums zeigt, daß das vererbte irreligiöse Prinzip in den heiligsten Gefühlen selbst nistet. Das Negative als Sünde und Tod ist jetzt in das Wesentliche selbst hineinebrochen und bleibt nicht wie in der ersten Theorie auf die Peripherie er Erscheinung beschränkt. Das Gefühl folgt auch jetzt noch einer igenen Dialektik. Aber in dieser Dialektik vollzieht sich nicht mehr er Durchbruch zum Universum, weil unausrottbare negative Mächte n ihr wesen. Das griechische Schema von Wesen und Erscheinung nit seiner starken Harmonisierungstendenz ist also völlig zerschlagen. Der Mensch befindet sich so sehr in der Situation des Negativen, daß ie Frage der Erlösung brennend wird. Und diese Situation erscheint ls so ausweglos, daß auch in der geschichtlichen Gesamtentwicklung es Menschen ein Fortschritt ohne Mittler als unmöglich erscheint. Ohne daß Schleiermacher sich dessen bewußt geworden ist, hat die Gefühlstheorie der 5. Rede seine ursprüngliche Theorie ad absurdum eführt. Das konstituierende Wahrheitsmoment der Religion liegt etzt überwiegend in der Gestalt des Mittlers, der gekommen war, ie große Idee darzustellen, „daß alles Endliche höherer Vermittlung edarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen“ [4]. Ohne den Mittler leibt der Mensch auch im Gefühl nur bei sich selbst.

Dem Spannungsverhältnis der beiden Gefühlstheorien liegt letztlich er Gegensatz von Philosophie und Theologie zugrunde. Das erscheint unächst befremdlich. Denn Schleiermacher wollte ursprünglich durch eine erste Gefühlstheorie die Selbständigkeit der Religion erweisen. Er wollte zeigen, daß der eigentliche religiöse Akt eine zutiefst persönche, innere Angelegenheit ist, die ihre Wahrheit unmittelbar in sich elbst trägt. Nach der Art der Philosophie über das Sein Gottes grüeln, führe innerhalb der Religion nur „zu leerer Mythologie“ [5]. Mit

[1] AaO 72. [2] AaO 68. [3] AaO 167.
[4] AaO 164. [5] AaO 33.

eigenen Augen soll jeder sehen, wie er einen Beitrag zu den Schätzen der Religion geben könne, „sonst verdient er keinen Platz in ihrem Reich und erhält auch keinen“ [1]. Über das Sein Gottes grübeln, mag in der Metaphysik gut und nötig sein, in der Religion wird das nur leere Mythologie. Hier ist nur das einzelne wahr und notwendig, und die Stärke des Gefühls bestimmt den Grad der Religiosität. Aber es wurde gezeigt, wie diese Gefühlstheorie von der alten philosophischen Konzeption des Ganzen und seiner Teile bestimmt ist. Nur daß das Ganze als das Ewige im Menschen nun nicht die Vernunft ist, sondern das Gefühl, und daß die Teile individuell strukturiert sind, und daß die Wahrheit eine unmittelbar gegebene und nicht eine begrifflich deduzierte ist. Aber das philosophische Schema bleibt unangetastet und bestimmt die Grundzüge der Anthropologie. Und darum der starke Gegensatz zu der zweiten Gefühlstheorie, die vorwiegend von der theologischen Schau aus entworfen ist.

Es ist dieselbe Problematik, die nun auch der Glaubenslehre zugrunde liegt. Der philosophisch-theologische Standort der Reden ist daher zunächst identisch mit dem der Glaubenslehre, wie Schleiermacher bei einer späteren Rückschau völlig richtig bemerkt, er sei immer derselbe geblieben. Er ist vielleicht vorsichtiger und kritischer geworden in seinen Formulierungen, besonders in bezug auf die erste Gefühlstheorie. Aber der Standort ist nicht gewechselt. Die kritische Vorsicht kündigt sich zunächst in der einen wichtigen Feststellung an: nicht jedes Gefühl ist als solches wertig und wahr. Es heißt jetzt nicht mehr: „es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre“; Selbstanschauung sei identisch mit Anschauung des Universums. Jetzt heißt es: es gibt Stufen des Gefühls. Die erste Stufe sei eine unmittelbare, dem Tierischen verwandte, wo Gefühl und Anschauung noch ineinander verworren sind. Die zweite Stufe sei das sinnliche Selbstbewußtsein, das durch den Gegensatz von Gefühl und Anschauung gekennzeichnet sei. Der Mensch ist auf dieser Stufe teils frei, teils abhängig. Erst auf der dritten Stufe erreicht das Gefühl die Spitze seiner Wertigkeit, wird es frommes Gefühl, dessen Bedeutung darin besteht, „daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind“ [2]. Die Bewegung der Stufen führt also aufwärts: auf der ersten Stufe ist das Gefühl unwertig, auf der zweiten Stufe relativ wertig. Erst auf der dritten Stufe kommt es zu seiner Wahrheit. Der Maßstab der Wertigkeit ist die bewußte und gewollte schlechthinnige Einheit

---

[1] AaO 68.

[2] Der christliche Glaube I ²1830, § 4.

nit dem Absoluten. Auf der höchsten Stufe ist das Wollen und Begehren des empirischen Ich, das die erste Stufe ganz, die zweite Stufe elativ beherrscht, völlig zum Schweigen gebracht. Hier ist in der otalen Hingabe an das Absolute eine letzte Entselbstung erreicht, lie das Selbstbewußtsein aber nicht aufhebt, sondern es in seiner Echtheit erst konstituiert. In der Bewegung des Gefühls geschieht ıier also dasselbe, was sich in den Reden in dem Vorgang der Liebe reignet, nur daß jetzt vielleicht noch stärker die Gefühle der Demut ınd Ehrfurcht vorherrschen.

Und auch darin herrscht Übereinstimmung mit dem Standort der Reden, daß das Gefühl zuletzt totalisiert, d. h. mit Gott identifiziert wird. R. Otto hat Recht, wenn er sagt: Der Weg in die Tiefe der Seele sei zugleich der Weg zum Göttlichen[1]. Gefühl ist zuletzt nicht mehr die Antwortreaktion des Menschen auf den göttlichen Anruf on außen! Es kann es schon daher nicht sein, weil Gefühl, wie Schleiermacher ausdrücklich sagt, ein „gänzlich in sich Bleiben" eißt[2]. Im Gefühl erfaßt das Selbst sich selbst in der objektiven Bestimmtheit schlechthinniger Abhängigkeit[3]. Das Gefühl auf seiner öchsten Stufe erreicht das Selbst, das Göttliche dergestalt, daß es selbst öttlich wird. Es wird jetzt nicht nur gesagt, Gott sei uns im Gefühl egeben „auf eine ursprüngliche Weise", sondern auch, daß der Ausruck Gott „nichts anderes ist als nur das Aussprechen des schlechtinnigen Abhängigkeitsgefühls"[4], daß das schlechthinnige Abhängigeitsgefühl „an und für sich ein Mitgesetztsein Gottes im Selbstewußtsein" sei[5], daß das Gefühl die einzige Weise sei, wie das eigene ein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein Eines sein önne[6]. So wird das Gefühl zuletzt „ein tiefstes apriori als Urbestimmung des Geistes selber", das Ewige im Menschen, das mit dem Wesen es Menschen identisch ist, ein allgemeines Lebenselement, das alle eweise für das Dasein Gottes ersetzt und überflüssig macht[7]. Das chlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist „ein der menschlichen Natur esentliches Element"[8].

Wieder kündet sich hier der Satz aus den Reden an: „alles Menschche ist heilig, denn alles ist göttlich." Und wieder erfolgt wie in den eden die Einschränkung dieses Satzes nach der griechischen Diktion on Wesen und Erscheinung. Der Mensch ist nur seinem Wesen nach entisch mit dem Sein Gottes. Mit dem höchsten Selbstbewußtsein, ıs an und für sich „immer sich selbst gleich" bleibt, ist zugleich

[1] Otto 387.
[2] AaO 336.
[3] AaO § 3, 3.
[4] I, 23.
[5] I, 176.
[6] I, 183.
[7] I, 187 ff.
[8] I, 76.

auch das sinnliche Selbstbewußtsein gesetzt. Beide sind zugleich in demselben Moment nicht verschmolzen, aber aufeinander bezogen. Alle Erfahrung widerlegt, daß das höchste Selbstbewußtsein, d. h. das höchste Gefühl, das immer da ist und immer sich selbst gleich ist, im Menschen nur für sich besteht. Es muß in dauernde Beziehung treten zu der zweiten Stufe des Gefühls, dem sinnlichen Selbstbewußtsein. Nur so gewinnt es die notwendige Begrenztheit und Klarheit. Hat das sinnliche Selbstbewußtsein die Verworrenheit der ersten Stufe des Gefühls ausgestoßen, so „entfaltet sich" die höhere Richtung auf das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl. Umgekehrt strebt auch diese höhere Richtung „als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und eingeborene" danach, sich durchzusetzen. Sie vermag es erst, wenn der Mensch die Stufe der Verworrenheit verlassen hat. „Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subjekt sich mit seiner teilweisen Freiheit und teilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig setzt, um desto frömmer ist es."[1] Oder: je mehr die höhere Richtung jeden Moment des sinnlichen Selbstbewußtseins in ihre Bewegung einschließt, so daß der Mensch in seiner partiellen Freiheit oder Unfreiheit sich zugleich auch schlechthin abhängig fühlt, desto frömmer ist er. Erst durch diese Bezogenheit wird das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ein wirklich zeiterfüllendes Bewußtsein, gewinnt es eine den Momenten des sinnlichen Selbstbewußtseins sich anpassende differenzierte Konkretheit, wird es eine „besondere fromme Erregung". Aus der engen Verbindung des höheren Selbstbewußtseins mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein folgt, daß ersteres auch an der Bewegung von Lust und Unlust teilnimmt, also an jener Gegensätzlichkeit, die das sinnliche Selbstbewußtsein seiner Natur nach in sich trägt. An sich trägt das höhere Selbstbewußtsein diesen Gegensatz nicht in sich. Aber sobald es zeitliche Erscheinung wird und in „die Einheit des Momentes" mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein eingeht, verfällt es dem Wechsel von Freude und Schmerz. Dabei gilt es zu beachten, daß dieser Wechsel von Freude und Schmerz im höheren Selbstbewußtsein nicht identisch ist mit der Gegensätzlichkeit von Freude und Schmerz des sinnlichen Selbstbewußtseins. Vielmehr folgt jener Wechsel von Freude und Schmerz aus dem höheren Selbstbewußtsein selbst in dem Augenblick, wo es zur Erscheinung kommt und mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein in Kontakt tritt. Dann wird das leichte Hervortreten des höheren Selbstbewußtseins Lebenserhöhung mit dem Gepräge der Freude und das schwierige

[1] I, 30.

Hervortreten desselben Lebenshemmung mit dem Gepräge des Schmerzes. Es gibt also in Wirklichkeit keine stetige Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtseins, sondern nur ein Schwanken desselben zwischen den Extremen der absoluten Leichtigkeit und der absoluten Schwierigkeit, da es „die Ungleichheiten des zeitlichen Lebens teilt“[1]. Nie ist Ernst ohne Unlust und Unlust ohne Ernst. Es gibt also nirgends absolute Seligkeit oder „absolute Nullität des Gottesbewußtseins“.

Wieder bestimmt also die griechische Diktion von Wesen und Erscheinung wie in den Reden die Gefühlstheorie der Glaubenslehre. Ihr Einfluß ist dadurch noch stärker geworden, daß das „An sich“ des menschlichen Seins jetzt nicht mehr die Individualität ist als unmittelbarer Ausdruck des Universums, sondern das höhere Selbstbewußtsein, das in seinem Ansichsein in allen Menschen dasselbe ist. Seine Differenzierung erfolgt erst in dem Augenblick, wo es in die Zeit eintritt. Der Grund der Individuation liegt also wie in der griechischen Diktion in der Erscheinung. Hier liegt auch der Grund der Leichtigkeit oder Schwierigkeit des Sichdurchsetzens des höheren Selbstbewußtseins innerhalb der menschlichen Existenz. Dies Sichdurchsetzen erscheint bei Schleiermacher oft in der Weise eines natürlichen Sichentfaltens vermöge der Kraft, die das höhere Selbstbewußtsein in sich schließt, oder als autonome Setzung des Subjekts analog der griechischen Diktion: je mehr sich das Subjekt als schlechthin abhängig setzt, desto frömmer ist es. Das Subjekt trägt dies Vermögen in sich, weil es selbst ein Teil des göttlichen Ganzen ist. Freilich kann es sich nie ganz als schlechthin abhängig setzen, weil die Spannung von Wesen und Erscheinung eine unaufhebbare ist. Es gibt darum keinen Menschen, in welchem das Gefühl die höchste Spitze seiner Eigentlichkeit erreicht. Aber es ist auch nie ganz ohne Frömmigkeit. Schleiermacher betont öfters, daß eine Nullpunktexistenz unmöglich ist[2]. Wie die Griechen weiß er: kein Wesen kann zu nichts zerfallen. Aber wie die Griechen weiß er jetzt auch: kein Mensch kann ganz wesentlich werden, da er immer an die Erscheinung gebunden bleibt. Hier zeigt sich eine beachtliche Differenz zu den Reden, die um ein mystisches Einheitserlebnis mit dem Universum wissen: „ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele . . .“[3]. Diese Mystik ist jetzt nicht mehr möglich, da die dritte und höchste Stufe des Gefühls mit der zweiten, das Wesen mit der Erscheinung verbunden bleibt.

---

[1] I, 380. [2] I, 21 f., 78, 380, 385, 387. [3] AaO 43.

Die Dreistufung des Gefühls wird nun für Schleiermacher zum Prinzip der Religionsgeschichte. An der Entwicklung der Religionen exemplifiziert er die eigene durch Selbstbesinnung gewonnene Gefühlstheorie. Eine analoge Exemplifizierung hatte er bereits am Schluß der zweiten der Reden über die Religion gegeben. Hier steht am Anfang der rohe Mensch, der nur „eine verwirrte Idee vom Ganzen und Unendlichen“[1] hat, dem das Ganze ein Chaos ist ohne Gesetz und Ordnung, nur von einem blinden Geschick durchwaltet, dem sein Gott ein willkürlich gesetzter Götze oder Fetisch ist. Auf der zweiten Stufe des Polytheismus wird das Ganze eine Vielheit ohne Einheit, ein „unbestimmtes Mannigfaltiges heterogener Elemente“[2], nicht mehr von einem blinden Geschick bestimmt, sondern von einer motivierten Notwendigkeit. Aber das Ganze des Universums zerfällt noch in unendlich viele Teile oder Götter, die jeweils besonders beseelt sind. Erst auf der höchsten Stufe vereinigt sich alles Streitende wieder, und das Universum wird als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als „Eins und Alles“ angeschaut in der Art, wie Spinoza Gott und Welt zusammengedacht hatte. In § 8 der Glaubenslehre wird eine analoge Dreistufung der Religionen vorgetragen mit einer unmittelbaren Ausrichtung auf die zuerst entwickelten Stufen des Gefühls. Der Verworrenheit des Selbstbewußtseins entspricht der Götzendienst oder Fetischismus und dem sinnlichen Selbstbewußtsein der Polytheismus. Aber dem höheren Selbstbewußtsein entspricht jetzt nicht mehr die Religion Spinozas, sondern der Monotheismus, der sich in drei geschichtlichen Gestaltungen darstellt: dem Judentum, Islam und Christentum, Gestaltungen, die wieder nach der Stufung des Gefühls geordnet werden, dergestalt daß das Christentum die höchste Stufe einnimmt. Aber der Maßstab der Wertung ist derselbe geblieben wie in den Reden. Der höchste Zustand der Religion ist dort erreicht, wo wir „die ganze Welt mit in die Einheit unseres Selbstbewußtseins“ aufnehmen. Nur ist es jetzt nicht mehr die mystische Einheit wie in den Reden. Ausdrücklich wird gesagt, daß das höhere Selbstbewußtsein, das die beiden ersten Stufen des Selbstbewußtseins glücklich überschritten hat, wohl mit allen Stufen des sinnlichen Selbstbewußtseins vereinbar, aber auch „bestimmt von diesem geschieden“[3] sich ausprägte und daher auch von einem freudigen oder niederschlagenden Ton begleitet wird. Und wie in der vorher ausgeführten Gefühlstheorie von einer allmählichen, aber unaufhaltsamen Entfaltung des höheren Gefühls gesprochen wird, heißt es auch jetzt, daß der

[1] AaO 71. [2] AaO 71. [3] I, 50.

Mensch an keinem Ort der Erde auf einer von den niedrigen Stufen tehen bleibe, daß nirgends in der Geschichte ein Rückgang von einer höheren zu einer niedrigeren Stufe zu beobachten sei. Vielmehr schreiet die Entwicklung unaufhaltsam vom Niederen zum Höheren. Schleiermacher scheint hier der stoischen Lehre vom Logos spernatikos zu folgen, die bereits von den Apologeten als geschichtsphilosophisches Prinzip verwandt wurde. Keine der Stufen der Religionen ist ohne Frömmigkeit, wie es keinen Nullpunkt des schlechtinnigen Abhängigkeitsgefühls in der Stufung des Gefühls gibt. Auch im Götzendienst ist „die Furcht keineswegs ganz getrennt von allen Regungen der Liebe, vielmehr nur eine der unvollkommenen Liebe koordinierte Umbiegung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls“ [1]. In allen diesen „Erzeugnissen des menschlichen Geistes“ könne man die Gleichartigkeit nicht in Abrede stellen und müsse auch für die niederen Potenzen dieselbe Wurzel annehmen [2]. Das Christentum ist wohl „die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus“, „die vollkommenste unter den am meisten entwickelten Religionsformen“ [3]. Aber auch bei den Menschen, die Träger dieser Religion sind, wird das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nie ganz rein zur Auswirkung kommen, da es auch für sie an das sinnliche Selbstbewußtsein gebunden bleibt. Auch die Christen haben das Wesen nie ohne die Erscheinung.

Daß aber das Grundgefühl, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl in sich, das sich in den drei genannten Gefühlsstufen expliziert, ein Wesenselement menschlichen Seins ist, wird von Schleiermacher in § 33 der Glaubenslehre noch einmal unterstrichen durch die Darstellung der dreifachen Form der Gottlosigkeit. Die erste Form ist „der kindische gänzliche Mangel an Gottesbewußtsein, der sich in der Regel im Verlauf der natürlichen Entwicklung des Individuums verliert . . .“ Sie kann bei den Völkern in die Erscheinung treten, die auf der niedrigsten Entwicklungsstufe stehen geblieben sind, ist aber geschichtlich schwer nachweisbar. Die zweite Form ist die sinnliche Gottlosigkeit, nämlich wenn zwar ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl erscheint, aber das darin Mitgesetzte doch ein solches ist, wovon es keine schlechthinnige Abhängigkeit geben kann; denn was leidenschaftsfähig vorgestellt wird, davon kann es keine schlechthinnige Abhängigkeit geben, weil eine selbsttätige Einwirkung darauf möglich ist. Aber auch hier ist die Richtung auf das Gottesbewußtsein wirksam. Nur ist diese Richtung nicht durchgeführt. Dieser Form ent-

[1] I, 53. [2] I, 53. [3] I, 52.

spricht der Polytheismus. Die dritte Form ist der ausgesprochene Atheismus. Sie kann entweder eine Krankheit der Seele sein oder ist „nur eine räsonnierende Opposition" gegen die mehr oder weniger unangemessenen Darstellungen des frommen Bewußtseins wie im 18. Jahrhundert gegen die kirchliche Tyrannei oder gegen „versteinerte anthropopathische Vorstellungen". „Daher kann diese Tatsache unserer Behauptung, daß das dargelegte schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl und das darin mitgegebene Gottesbewußtsein ein wesentliches menschliches Lebensmoment sei, keinen Eintrag tun." [1]

Freilich läßt sich das Dasein Gottes, da es dem Menschen nur im Gefühl gegeben ist, auch nicht wissenschaftlich beweisen. Die griechische Diktion von Wesen und Erscheinung gibt Schleiermacher wohl wie in den Reden das feste Schema zur Entwicklung seiner Gefühlstheorie. Aber fast noch stärker als in der 1. Auflage der Reden ist der Gegensatz der Wahrheitsstruktur des Gefühls zu dem Wahrheitsbegriff der Wissenschaft, der das griechische Denken beherrscht. Unverändert hält er daran fest, daß Gott sich dem Menschen nicht zu erkennen gibt, „wie er an und für sich ist", sondern, da er für den Menschen nur im Gefühl existent wird, wie er auf uns wirkt. „Dies ist nicht eine untermenschliche Unwissenheit über Gott, sondern das Wesen der menschlichen Beschränktheit in Beziehung auf ihn." [2] Hier distanziert sich Schleiermacher ausdrücklich von Hegel. Die „Unaussprechlichkeit des göttlichen Wesens" wird auch „auf allen Blättern" der Schrift dokumentiert, auch wenn noch so viele Eigenschaften dieses Wesens in ihr namhaft gemacht werden [3]. Was Schleiermacher bereits in der 2. Auflage der Reden [4] als Richtschnur seines ganzen Anliegens zum Ausdruck brachte, gilt auch für die Glaubenslehre: „Ich habe nichts anders dargestellt als eben das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl."

Das Wort „unmittelbar" wird jetzt das entscheidende Kriterium der Wahrheit des religiösen Gefühls. Ein anderes Kriterium gibt es nicht. Die Philosophen mögen sagen, daß der Gott des Gefühls eine Fiktion sei. Die Frommen wissen, daß sie im Sprechen über Gott menschliche Ausdrucksweisen nicht entbehren können. Aber „in ihrem unmittelbaren Bewußtsein" scheiden sie den Gegenstand ihres Gefühls von der Darstellungsweise [5]. Auch auf jeden Beweis für die Wahrheit des Christentums muß verzichtet werden. Der Christ hat „in sich selbst" die Gewißheit, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen kann als diese [6]. Auch die Aneignung der christlichen Glau-

[1] § 33, 2. [2] § 10, Zusatz. [3] § 50, 3.
[4] Tü. 122. [5] I, 35. [6] I, 84.

benssätze kann nicht auf objektiv-wissenschaftliche Weise erfolgen. „Sie erfolgt nur, sofern jeder selbst hat wollen die Erfahrung machen, wie ja alles einzelne und eigentümliche nur kann durch die anschauenwollende Liebe aufgefaßt werden.“ [1] Selbst die Notwendigkeit der Erlösung kann keinem andemonstriert werden, wie nicht demonstriert werden kann, „daß Christus der Einzige ist, der die Erlösung bewirken kann“ [2]. Entscheidend ist die innere Kraft des Gefühls, für die es keine Rechnungsart gibt. Es kann nicht bewiesen werden, daß eine Erlösung kommen müsse. Auch die Schrift behauptet nie, daß der Glaube aus der Beweisführung entstanden sei, sondern aus der „Verkündigung“ [3]. Daher darf sich die Spekulation nicht in die Glaubenslehre eindrängen. Das spekulative Bewußtsein ist „die höchste objektive Funktion des menschlichen Geistes“, das fromme Selbstbewußtsein aber die höchste subjektive, die ihre Gültigkeit „in sich selbst trägt“ [4]. Für die Glaubenslehre gibt es nur „unmittelbare innere Gewißheit von Gott“. Sie hat nur den Inhalt des Glaubens zu entwickeln, der aus dieser Gewißheit hervorgeht. Daß doch noch in ihr immer wieder der Versuch gemacht wird, Gott zum Gegenstand eines „objektiven Bewußtseins“ zu machen, hat seinen Grund in der „noch aus dem patristischen Zeitalter“ herrührenden Verwechselung von Philosophie und Dogmatik. „Was aber aus Vernunft und Philosophie geschöpft ist, kann nicht christliche Theologie sein.“ [5] Es kann wohl ein Mitgesetztsein Gottes im objektiven Bewußtsein geben. Aber für die Glaubenslehre ist es nachteilig, wenn sie von der Grundlage der Wissenschaft abhängig gemacht wird. „Denn die Glaubenslehre hat es ebensowenig mit dem objektiven Bewußtsein zu tun als die reine Wissenschaft mit dem subjektiven.“ [6] Die Gefahr, über das eigentlichreligiöse Gebiet in das spekulative hinauszugehen, kann nur dadurch abgewendet werden, wenn alle Sätze der Glaubenslehre auf das „Grundgefühl“ der schlechthinnigen Abhängigkeit zurückgeführt werden [7]. Alles muß als Eines gesetzt werden in der „inneren Gewißheit“ der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott [8]. So geht die Frömmigkeit „aus der inneren Wahrheit des Wesens“ hervor [9], und Glaube ist nichts anderes als die den frommen Erregungen innewohnende Gewißheit [10]. Darum sind alle Sätze, die eine Beziehung zu Christus ausdrücken, nur dann wahrhaft christliche Sätze, wenn als ihr Maßstab die Stetigkeit des Gottesbewußtseins anerkannt wird [11]. Auch das Ver-

---

[1] I, 95.
[2] § 14, 1 u. 2.
[3] I, 100.
[4] I, 171.
[5] I, 192.
[6] I, 193.
[7] I, 204, 209.
[8] I, 248 f.
[9] I, 358.
[10] I, 363.
[11] I, 383.

hältnis zu dem Erlöser kann nicht bewiesen werden, sondern geht auf die „innere Erfahrung" zurück. Die Glaubenslehre kann selbst die sogenannten Vernunftbeweise der Unsterblichkeit nicht adoptieren, da sie sonst von einer philosophischen Ansicht, die grundsätzlich angreifbar ist, abhängig wird. Sie kann nur sagen, daß der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit mit unserm Glauben an den Erlöser zusammenhängt[1]. Das Eigentümlichste und Höchste der Menschen ist das Gottesbewußtsein, das sich seiner Gültigkeit unmittelbar gewiß ist. Die Subjektivität ist die Wahrheit.

Man kann Schleiermacher nicht ohne weiteres den Vorwurf machen, daß er mit dieser Gefühlstheorie den religiösen Vorgang einer willkürlichen Subjektivität ausgeliefert habe. Er wollte – wie in den Reden – zeigen, daß sich in der Religion ein Sachgebiet erschließt, in welchem völlig unabhängig von aller wissenschaftlichen Einsicht das Gefühl in einen unmittelbaren Kontakt kommt mit dem Göttlichen, ohne dieses Göttliche in seiner Heiligkeit anzutasten, ohne es gegenständlich zu machen. Er selbst versucht die Subjektivität des Gefühls dadurch einzuschränken, daß er zu seinem Träger nicht den empirischen Menschen macht, sondern den Menschen „an sich", der ein unmittelbarer Teil des göttlichen Ganzen ist, indem er weiter zeigt, daß dieser Träger schon immer von vornherein einer religiösen Gemeinschaft angehört, die von einer bestimmten geschichtlichen religiösen Grundanschauung geprägt ist. Er wollte mit seiner Gefühlstheorie ein zweifaches. Er wollte einmal auf die menschlichen Möglichkeiten in seinem Verkehr mit dem Göttlichen im allgemeinen hinweisen. Dem Menschen ist im Gefühl die Möglichkeit gegeben, Gottes gewiß zu werden, da das Gefühl in seinem An-sich-sein, in seiner Grundform selbst schon ein Teil des Göttlichen ist. Und er wollte andererseits auf die Grenzen dieser Möglichkeiten hinweisen: in der Religion kann Gott für den Menschen nicht Gegenstand eines allgemeingültigen Wissens werden, da er gerade dadurch das Eigentliche seiner Göttlichkeit verlieren müßte. Gott kann in der Religion nur so Gegenstand werden, wie er dem Gefühl erscheint. Die Subjektivität des Gefühls läßt sich in der Religion nicht ausscheiden. Im Gegenteil! Nur sie ist der einzige Träger des echten religiösen Aktes. Diese doppelte Möglichkeit wird von Schleiermacher noch einmal durchleuchtet in der Vorlesung über Dialektik, die im Jahre 1822 unmittelbar nach Beendigung der Glaubenslehre gehalten wurde, in der das Wesen des religiösen Gefühls noch tiefer erschlossen wird[2]. Das zeitliche Leben des Menschen be-

[1] II, 515 ff.
[2] Vgl. Fr. Schleiermachers Dialektik, hrsg. von R. Odebrecht 1942, 286 ff.

teht in dem Wechsel von Denken und Wollen. Mit beiden Funktionen st das „reine unmittelbare Selbstbewußtsein" gesetzt, in welchem Denken und Wollen identisch sind. Dieses unmittelbare Selbstbewußtein, als wirklich erfüllte Zeit gesetzt, wollen wir durch den Ausdruck „Gefühl" bezeichnen[1]. Gefühl ist keine subjektive Passivität und lemnach keine „Empfindung". Gefühl weiß nicht um den Gegensatz von Subjekt und Objekt. „Das Gefühl ist durchaus nichts Subjekives, wie man gewöhnlich annimmt, sondern . . . ist die allgemeine Form des Sich-selbst-habens."[2] Es ist eine Identität von Wollen und Denken in jedem Menschen. Es steht über allen Funktionen und unabhängig von allen Affektionen. Es ist der „transzendente Grund", der allem zeiterfüllenden Denken vorhergeht, selbst aber in keiner bestimmten Zeit zur Erscheinung kommt. Als transzendenter Grund im Menschen begleitet es das wirkliche Sein auf eine zeitlose Weise und drückt „in jedem nicht das unbeschränkte Persönliche des Einzelwesens" aus, sondern „das allgemein Menschliche"[3]. Es ist das „wirkliche Sein", so daß unser reines Sein nur im Gefühl ist. Wie verhält sich nun dies Zeitlose zum Zeitlichen? Kein Mensch kann sein mittelbares Bewußtsein ganz auslöschen, oder er müßte sein Leben auslöschen. „Jedes Gefühl ist stets von einer Affektion begleitet und ist nicht von den wechselnden Affektionen zu trennen."[4] Und doch muß die zeitlose Begleitung des transzendenten Grundes oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins auf irgendeine Art erhalten bleiben. Das geschieht im religiösen Bewußtsein. In ihm ist das Gefühl gerichtet auf den transzendenten Grund. Aber eine ganz reine Beziehung des Gefühls auf den transzendenten Grund ist in einem Moment des Bewußtseins nicht möglich. Das Gefühl ist immer affiziert von der äußeren Mannigfaltigkeit und dem transzendenten Grund an sich, der alle Mannigfaltigkeit aufhebt. „Diese beiden Seiten liegen immer im Selbstbewußtsein, und es gibt keinen Moment, wo die religiöse Seite ganz fehlte. . . . Aber nie wird auch das religiöse Gefühl ganz allein dominieren."[5] Im religiösen Gefühl ist daher nur „die Abspiegelung" des absoluten Seins gesetzt[6].

Zuletzt konfrontiert Schleiermacher das Gefühl, das er jetzt „Funktion des unmittelbaren Selbstbewußtseins" nennt, mit der Denkfunktion. Er will nicht die eine Funktion der anderen über- bzw. unterordnen. Er ist sich der Gleichstellung beider Funktionen bewußt

---

1. Odebrecht, Das Gefühl des religiösen Bewußtseins bei Fr. Schleiermacher, Blätter für Deutsche Philosophie Bd. 8, 284–301.

2 AaO 287. 2 AaO 288. 3 AaO 291.
4 AaO 292. 5 AaO 293. 6 AaO 295.

und will daher weder der einen noch der anderen den Vorzug geben. Das Gefühl steht zwar als Einheit höher als die Funktion des Denkens und Wollens, die immer gegensätzlich bestimmt bleiben. Aber das Gefühl ist auch nie für sich da, sondern bleibt durch die anderen Funktionen bedingt. In der Denk- und Willensfunktion werden wir des transzendenten Grundes wohl inne, aber ihre Ausdrucksmöglichkeit ist dem Transzendenten nicht adäquat. Die Funktion des Gefühls und die Denk- und Willensfunktion haben jede eine besondere Art von Unvollständigkeit. Die Vermenschlichung des transzendenten Grundes in der Glaubenslehre ist unvermeidbar wie die Vermenschlichung im Gebiet der anderen Funktionen. Von allem, was vom höchsten Wesen ausgesagt werden kann, „paßt nichts recht, sondern alles bleibt bildlich, wenn es auch noch so absolut erscheint, weil alle Prädikate verknüpft sind mit dem Endlichen, das dem Selbstbewußtsein unzertrennlich innewohnt“ [1].

Auffallend ist, daß in dieser Gefühlstheorie der Dialektik eine ähnliche Unklarheit in der Bestimmung der letzten Grundlagen des Gefühls besteht wie in der Glaubenslehre: Gefühl bzw. unmittelbares Selbstbewußtsein einmal identisch mit dem absoluten transzendenten Grund und daher über allen Funktionen stehend [2] und daher zeitlos und unwandelbar, Gefühl andererseits nur die Antwortreaktion auf das absolute Sein, daher dies Sein nur abspiegelnd oder repräsentierend und immer nur wirklich in der zeitlichen Verbindung mit den anderen Funktionen des Bewußtseins und daher nicht über ihnen stehend, sondern ihnen effektiv gleichgeordnet. Im Gefühl ist das Bewußtsein Gottes immer verknüpft mit einem endlich bestimmten Bewußtsein. Auffallend ist auch, daß von einer Stufung des Gefühls jetzt nicht mehr die Rede ist. Das religiöse Gefühl ist entweder das absolute Sein an sich, oder es ist die Abspiegelung dieses Seins und immer bedingt durch die Funktionen des Denkens und Wollens. So treten in diesen Ausführungen wie in der Glaubenslehre zwei Tendenzen in unversöhnte Spannung zueinander: die Tendenz zur Totalisierung des Gefühls und die Tendenz des Aufweisens der Grenzen des Gefühls. Die letztere wird dadurch noch unterstrichen, daß Schleiermacher weiterhin ausführt, daß das Gefühl „sich reinigt“ im Gebiet der Erfahrung der geschichtlichen Tradition. Ohne die Verbindung mit dem Geschichtlichen würden Begriff und Gefühl abgleiten ins Phantastisch-Subjektive Willkürliche [3].

Es ergab sich, daß die Gefühlstheorie, die Schleiermacher in dem ersten Abschnitt seiner Glaubenslehre vorträgt, von der griechischen

---

[1] AaO 297. [2] AaO 298 ff. [3] AaO 309.

Diktion von Wesen und Erscheinung bestimmt ist. Ist das aber der Fall, dann müssen sich von hier aus Schwierigkeiten für die Grundthematik der Glaubenslehre ergeben, die sich um den Sachverhalt der Erlösung bewegt, in welchem Schleiermacher das Sinnzentrum des Christentums sieht. Dieser Sachverhalt ist jener Diktion eigentlich fremd, weil das Wesen das an sich Gute, Göttliche ist und alle Negationen, die die Notwendigkeit einer Erlösung begründen könnten, dem Bereich der Erscheinungen und damit dem Unwirklichen zugerechnet werden. Das Wesen setzt sich ihnen gegenüber durch sich selbst siegreich durch wie der Logos spermatikos, der ein Teil des Gesamtlogos ist. Nun hat Schleiermacher sich zwar durch seine These, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein nur in Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein wirklich wird, eine Tür offengehalten, durch die dem Sachverhalt der Erlösung ein bedingter Einlaß möglich ist. Aber eine unbedingte Notwendigkeit der Erlösung wird auch so nicht bereiflich gemacht, wie diese Verbindung von Wesen und Erscheinung ja auch bei Aristoteles vorliegt, ohne daß dem Philosophen je die Frage nach der Erlösung gekommen wäre. Und es ist durchaus griechisch gedacht, wenn Schleiermacher bemerkt, daß das Subjekt um so frömmer ist, je mehr es sich in seinem sinnlichen Selbstbewußtsein als schlechthin abhängig setzt, oder wenn er in seiner religionsgeschichtlichen Betrachtung ausführt, wie sich das höhere Gefühl unaufhaltsam gegenüber den niederen Gefühlen durchsetzt.

Es ist daher kein Wunder, daß Schleiermacher, je tiefer er in das Wesen des christlichen Glaubens eindrang, je deutlicher ihm die wirkliche Notwendigkeit der Erlösung sichtbar wurde, um so mehr zu einer Revision seiner ersten Gefühlstheorie gedrängt wurde. Erlösung bedeutet ihm zunächst noch sehr allgemein „einen Übergang aus einem schlechten Zustande, der als Gebundensein vorgestellt wird, in einen besseren“ und „die dazu von einem andern geleistete Hilfe“[1], eine „Umschaffung im eigentlichen Sinne“, sondern „eine nicht vorhandene Leichtigkeit, das Gottesbewußtsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten“. In diesem Sinne ist im Christentum die erlösende Tätigkeit des Stifters das ursprüngliche und unterscheidende Moment. Diese Definition der Erlösung wäre noch durchaus vereinbar mit der ersten Gefühlstheorie. Sie wird von Schleiermacher wieder aufgenommen zu Beginn des 2. Teils der Glaubenslehre[2], wo die Sachverhalte von Sünde und Gnade als das Eigentümliche der christlichen Frömmigkeit bestimmt

[1] § 11, 2. [2] § 63, 2.

werden. Aber gerade diese Sachverhalte zwingen Schleiermacher nun doch sofort zu einer genaueren Analyse des Vorgangs der Erlösung. Er bemerkt jetzt, daß die Erlösung durch Jesus nicht so gedacht ist, daß die Gemeinschaft mit Gott aus der geistigen Lebenskraft des einzelnen hervorgeht, die Störungen aber dieses frommen Bewußtseins nur von außen kommen, so daß die Erlösung nur darin bestünde, „die äußeren Quellen der Störungen zu verstopfen“ [1]. Das wäre genau die Situation, die sich aus der ersten Gefühlstheorie ergibt. Jetzt erkennt Schleiermacher, daß auf diese Weise der Mangel an Gemeinschaft mit Gott ein rein zufälliger wäre und daß, wenn diese Betrachtungsweise zu Ende geführt würde, Sünde, Gnade und Erlösung zuletzt verschwinden würden. „Dieses Verschwinden tritt ein, wenn man die Einheit des sinnlichen und des höheren Selbstbewußtseins als den natürlichen Grundzustand jedes einzelnen annimmt.“ [2] Da aber in dem wirklichen Selbstbewußtsein die Energie des Gottesbewußtseins nie eine schlechthin größte noch eine schlechthin stetige ist, so muß eine „begrenzende Unkräftigkeit“ angenommen werden, die nicht zufällig sein kann, deren Wurzeln vielmehr in dem „Grundzustand jedes einzelnen“ [3] liegen müssen, aus dem auch die Richtung auf das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl kommt, die Schleiermacher am Ende des ersten Teils der Glaubenslehre als „ursprüngliche Vollkommenheit“ des Menschen bezeichnet hatte.

Hier liegen die Anfänge einer zweiten Gefühlstheorie vor, die wie in den Reden zu einer völligen Revision der ersten Gefühlstheorie führt: im Wesen selbst ein irreligiöses Prinzip, das vom Menschen selbst nicht überwunden werden kann, da es nicht mehr zufällige Erscheinung ist, sondern notwendiges Wesen. Die nun folgenden Abschnitte der Glaubenslehre zeigen, wie Schleiermacher zwischen beiden Theorien hin und her geworfen wird, wobei zunächst noch der Einfluß der ersten Theorie überwiegt. So wird Sünde zunächst nur bestimmt als das, „was die freie Entwicklung des Gottesbewußtseins gehemmt hat“ [4]. „Wir können die Sünde . . . doch nur als eine Störung der Natur auffassen.“ [5] Sie kann sich nur an schon gewordenem Guten und vermöge desselben offenbaren [6]. Sie ist zwar auch noch in den höchsten Augenblicken der Frömmigkeit. Aber durch sie wird die Einheit der menschlichen Entwicklung, die durch die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen garantiert wird, „keineswegs aufgehoben“, vielmehr setzt die Sünde jene Vollkommenheit voraus und

---

[1] § 63, 2. [2] § 63, 2. [3] § 63, 3.
[4] § 66, 1. [5] § 68. [6] § 68, 2.

st durch dieselbe bedingt[1]. In diesem Sinne deutet Schleiermacher auch von der ersten Gefühlstheorie aus den paulinischen Gegensatz von Fleisch und Geist um, indem er besonders darauf bedacht ist, die Klippen von Manichäismus und Pelagianismus zu umgehen. Man spürt, wie schwer es ihm wird, sich von der durch die griechische Diktion von Wesen und Erscheinung bestimmten Gefühlstheorie loszulösen, und wie er seine stärksten dialektischen Kräfte mobil macht, den Sachverhalt Sünde dieser Diktion anzupassen, der ihr von Grund aus fremd ist, da sie das Wesen des Menschen mit dem Göttlichen identifiziert, während Sünde die unaufhebbare Distanz zwischen Gott und den Menschen voraussetzt.

Die völlige Loslösung von der ersten Gefühlstheorie erfolgt dann in Schleiermachers Ausführungen über die Erbsünde. „Die vor jeder That eines einzelnen in ihm vorhandene und jenseits seines eigenen Daseins begründete Sündhaftigkeit ist in Jedem eine nur durch den Einfluß der Erlösung wieder aufzuhebende vollkommene Unfähigkeit zum Guten.“ [2] In diesem Satz wird zweifellos die Sünde in die Schicht des intelligiblen Seins des Menschen hineinverlegt, den Untergrund eines empirisch-zeitlichen Daseins, der nach der ersten Gefühlstheorie nur von dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl und dem göttlichen Sein ausgefüllt war. Schleiermacher kommt zu dieser Feststellung auf Grund der Erfahrung, daß auch im Leben des Menschen, der ganz in die Gemeinschaft mit der Erlösung aufgenommen wurde, nicht ein Augenblick ist, in welchem das Bewußtsein von der Sünde ganz erloschen ist, daß also die Sündhaftigkeit „auch durch die Kraft der Erlösung nicht vollständig überwunden wird“ [3], daß darum die Sündhaftigkeit „wahrhaft unendlich“ sein muß. Sie muß daher ihren Grund in der letzten Wesensschicht des menschlichen Seins selbst haben. Sie muß ein „Urgebrechen“ sein, „der unheilbare Grund“ für den im Menschen sich auskämpfenden Konflikt zwischen Geist und Fleisch, zwischen höherem und sinnlichem Selbstbewußtsein, eine „Urkrankheit, sofern durch sie in allen geistigen Lebensakten ein Element des Todes gesetzt ist“ [4]. Sie muß „schon vor der ersten Sünde in der menschlichen Natur“ gelegen haben, so daß die wirklichen Sünden des einzelnen Menschen nur Erscheinungen dieser Ursünde sind, die eine Gesamtschuld des ganzen Menschengeschlechts darstellt. Daher muß „der allgemeine Zustand“ des Menschen als eine „Unfähigkeit zum Guten“ gewertet werden [5]. Gewiß wird jetzt auch noch gelegentlich die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen erwähnt. Aber

[1] § 68, 2. [2] § 70. [3] § 70, 1.
[4] § 71, 2. [5] § 72, 5.

sie bleibt auf das Gesamtsein des Menschen hin gesehen ohne positive Wirkung. Die Sünde wächst, und dies Wachsen ist begründet in der ursprünglichen Sündhaftigkeit. Und das Wachsen ist von so nachhaltiger und konstanter Wirkung, daß ohne das Eintreten des Erlösers die der menschlichen Natur einwohnende Richtung auf das Gottesbewußtsein und alles geistige Streben immer wieder in die Unbotmäßigkeit des Fleisches herabgezogen wäre. Also kein Fortschritt und kein Aufstieg in der Entwicklung menschlichen Seins ohne Erlösung, weil jene „unzeitliche überall und immer der menschlichen Natur anhaftende Ursündlichkeit" eine unumstößliche Wirklichkeit ist. Ohne Erlösung gäbe es nur „ein Schwanken zwischen verunreinigten geistigen Bestrebungen und wachsender ausgebildeter Sünde"[1]. So folgen die Geschlechter der Menschen aufeinander, indem „immer und überall die wirkliche Sünde des frühern die hervorbringende Ursünde für das spätere ist"[2].

Schleiermacher sieht jetzt deutlich, daß die Sünde als „nur etwas uns von außen anklebendes keine Sünde" wäre, wenn sie nicht ein „Teil des Erscheinens und Zeitlichwerdens der Ursünde" wäre[3]. Weil das aber so ist, darum kann es in der ganzen sündigen Menschheit keine einzige gute Handlung, keinen einzigen reinen Moment geben. Eine wirkliche Sünde kann nur dann richtig gewertet werden, wenn sie auf die zugrunde liegende Sündhaftigkeit zurückgeführt wird. Darum ist in bezug auf die Sünde „kein Wertunterschied unter den Menschen"[4]. Darum kann die Sünde selbst im Zustand der Heiligung nicht vollkommen ausgetilgt werden. Es gibt keine Heiligung ohne Kampf zwischen dem alten und neuen Menschen, und dieser Kampf kann in dem zeitlichen Leben des Menschen kein Ende finden.

Es gilt bei diesen Ausführungen Schleiermachers, die eine neue Gefühlstheorie involvieren, zu beachten, daß die hier vorgetragene Sündentheorie die griechische Diktion von Wesen und Erscheinung nicht überhaupt aufhebt, wie es in der 5. Rede über die Religion festgestellt wurde. Es wäre immerhin möglich gewesen, daß die neue Sündentheorie Schleiermachers zu einer völligen Revision seiner Lehre vom Verhältnis Gott-Mensch im Sinne der biblischen, der griechischen Diktion völlig entgegengesetzten Spannung von deus-creator und homo-creator geführt hätte. Das ist aber jetzt nicht der Fall. Wie seine Urbild-Christologie platonischen Geist verrät, so hält auch seine Deutung des Menschen an dem allgemeinen Schema Wesen und Erscheinung fest, und seine Sündentheorie ist in dies Schema hinein-

---

[1] § 72, 5 u. 6. [2] § 72, 6. [3] § 73, 1. [4] § 74.

gebaut. Das Neue, nun allerdings völlig Ungriechische, das seine Schau des Menschen von der Ursünde her zur Folge hat, liegt darin, daß nun das Wesen des Menschen nicht nur das Gute, der „transzendente Grund", das unmittelbare höhere Selbstbewußtsein ist, daß nun nicht mehr der bereits genannte Satz R. Ottos gilt, der Weg in die Tiefe der Seele sei zugleich der Weg zum Göttlichen, sondern daß das Wesen jetzt selbst die Ursünde als Grund der völligen Unfähigkeit des Menschen zum Guten in sich aufgenommen hat, daß also der Weg in die eigene Tiefe zugleich der Weg in das Ungöttliche ist. Und man muß noch ergänzend bemerken, daß die Macht des Guten im Wesen jetzt so stark restringiert ist, daß es keine vorwärtstreibende Kraft mehr besitzt, sondern ohnmächtig dem Wachstum der Sünde zuschauen muß, so daß der Eingriff des Erlösers nötig wird, der eine relative, keineswegs absolute Entmächtigung der Sünde bewirken kann. So muß diese radikale Umformung des Wesens auch die ursprüngliche Gefühlstheorie völlig umformen, obgleich das grundlegende Schema von Wesen und Erscheinung beibehalten wird. Die in jener Theorie gegebene Aufstufung der Gefühle, das sieghafte Fortschreiten des Gottesbewußtseins, das an der Geschichte exemplifiziert wird, kann jetzt keine Gültigkeit mehr haben. Das Herz selbst ist böse. Es bedarf eines Eingriffs von außen, um zu seinem wahren Selbst zu kommen. Und es kann auch dann noch nicht sein Ziel erreichen, weil es von Grund aus böse ist.

Darum aber, weil das Schema von Wesen und Erscheinung auch für die neue Gefühlstheorie beibehalten wird, weil die frühere Ansicht, daß es keine Nullität des höheren Selbstbewußtseins im Menschen gebe, auch jetzt noch nicht aufgegeben ist, ergibt sich die eigene Situation, daß mitten im Bereich der neuen Gefühlstheorie die Spuren der früheren Theorie immer wieder durchbrechen, so daß das Ganze wie in einem Zwielicht erscheint. So müsse zugegeben werden, daß selbst bei der Annahme einer unaufhörlichen Verschlimmerung der Sünde immer noch etwas „von dem ursprünglichen Guten in der menschlichen Natur" übrig bleibe[1]. Und es wird betont, daß Sünde kein gänzliches Aufhören des Gottesbewußtseins bedeute und die sündigende Natur nie ganz Sünde wäre, daß „diese Natur immer das Sein Gottes mitgeteilt behält", da das Böse nur an dem Guten sichtbar werde[2]. Und um die Sündlosigkeit des Erlösers bei völliger Wahrung seiner menschlichen Natur zu erklären, fällt Schleiermacher ganz auf den Standpunkt der ersten Gefühlstheorie zurück, wenn er sagt:

---

[1] § 70, 2. [2] § 81, 1.

„Die Sünde gehört so wenig zum Wesen des Menschen, daß wir sie immer nur als eine Störung der Natur ansehen können; woraus folgt, daß die Möglichkeit einer unsündlichen Entwicklung mit dem Begriff der menschlichen Natur an und für sich nicht unverträglich ist . . .“ [1] Und der Einfluß der früheren Theorie macht sich in dem Abschnitt bemerkbar, der die Ausführungen über Sünde und Übel beschließt und die Überschrift trägt: Gott ist heilig, und wo es dann heißt, die göttliche Heiligkeit sei die in dem Gesamtleben des Menschen gesetzgebende göttliche Ursächlichkeit, wodurch der ganze geschichtliche Verlauf geordnet werde [2]. Göttliche Heiligkeit ist also eine dem menschlichen Sein innewohnende Substanz, wie Gnade die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins ist, die durch den Erlöser gewirkt ist, aber verborgen auch schon vor der Einwirkung des Erlösers in der Natur des Menschen liegt.

Alle diese Schwankungen bei der Bestimmung der grundlegenden theologischen Begriffe sind nur aus dem Umstand zu erklären, daß Schleiermacher innerhalb der von ihm vorgetragenen Gefühlstheorie festhält an der philosophisch-wissenschaftlichen Diktion von Wesen und Erscheinung.

Auch in der Glaubenslehre werden wie in den Reden Philosophie bzw. Wissenschaft und Religion wohl streng unterschieden, aber doch ihrem Wahrheitsgehalt nach nicht gleichgestellt. Das Eigentümliche der Wissenschaft ist das Denken, das auf deduktivem Wege zu allgemein apriorischen Erkenntnissen kommt. Sie kann nicht das einzelne und Eigentümliche mit ihren Gedanken erreichen. Dies ist nur Gegenstand der „anschauenwollenden Liebe“ [3]. Das rein wissenschaftliche Bestreben hat die „Anschauung des Seins“ zur Aufgabe. Aber um diese Aufgabe zu erfüllen, muß es, wenn es nicht in Nichts zerrinnen soll, „mit dem höchsten Wesen entweder anfangen oder enden“ [4]. Die spekulativen Sätze der Wissenschaft über das höchste Wesen verlaufen dabei meistens in rein logischen oder in naturwissenschaftlichen Gedankenreihen. Ihre Gesamtausrichtung ist eine objektive in zweifacher Hinsicht. Einmal insofern das Subjekt ihres Erkennens nach Möglichkeit ausgeschaltet wird: während es keine dogmatische Theologie gibt ohne den persönlichen Glauben des einzelnen, der sie betreibt, gibt es eine Wissenschaft von philosophischen Systemen, die man selbst nicht annimmt. Sodann tragen ihre Sätze über das höchste Wesen die Form einer apriorischen Beweisführung. Sie sind objektiv, insofern ihre Tendenz gerichtet ist auf Notwendigkeit und Allgemein-

[1] § 94, 1.
[2] § 83, 2.
[3] I, 95.
[4] I, 115.

gültigkeit. Sie gehen aus einem Prinzip hervor, das entweder gegeben oder von dem Ich erfunden ist[1]. Die dogmatische Grundform besteht lediglich in der „Beschreibung menschlicher Zustände", die aus dem Gebiet der inneren Erfahrung hergenommen sind[2]. Schleiermacher wendet sich auch nicht ausdrücklich gegen die Gottesbeweise. Sie mögen im Bereich der Philosophie heimisch sein. Aber sie können nur ein „objektives Bewußtsein" von Gott hervorbringen und gehören daher nicht in das Gebiet der Glaubenslehre. Es kann ein „Mitgesetztsein Gottes im objektiven Bewußtsein" geben. Aber die Glaubenslehre hat es nur mit dem subjektiven Bewußtsein zu tun wie die reine Wissenschaft mit dem objektiven[3]. Beide Verhaltungsweisen sind der menschlichen Seele wesentlich. Beide haben eine besondere Struktur und dürfen nicht miteinander vermischt werden[4]. Aber sie dürfen auch nicht voneinander isoliert werden. Die Dogmatik darf sich nicht auf die Durchführung jener Grundform, die ihr Gegenstand ist, beschränken. Sie würde sonst „ohne alle geschichtliche Haltung" sein, würde ihren eigentlich kirchlichen Charakter verlieren und ihre Aufgabe nicht erfüllen. Ihre Sprache bedarf der Begriffe der Wissenschaft. Die wissenschaftliche Gestaltung ist der Dogmatik wesentlich. Sie besteht in dem dialektischen Charakter, d. h. der kunstgerechten Bildung der Sprache und ihrer systematischen Anordnung[5]. Übervernünftig ist nur der Inhalt des Selbstbewußtseins, insofern er nicht durch die Tätigkeit der Vernunft hervorgebracht werden kann. Dieser Inhalt ist jedoch nur übervernünftig wie die „ganze Natur" und „alles Erfahrungsmäßige" übervernünftig ist. Vernunftmäßig sind die Sätze, in denen das unmittelbare Selbstbewußtsein Ausdruck gewinnt, insofern sie den Gesetzen der Begriffsbildung und Verknüpfung der Vernunft unterworfen sind wie alles Gesprochene. Diese Sätze können nicht auf wissenschaftliche Weise angeeignet werden, sondern nur die können sich sie aneignen, die in jener übervernünftigen Erfahrung stehen, welche jenen Sätzen zugrunde liegt[6]. So sehr Schleiermacher bemüht ist, die Grenzlinie zwischen Wissenschaft und Religion genau zu beachten, so sehr er es verhindern möchte, daß die eine Verhaltungswissenschaft der Menschen in den Bereich der anderen hineinwirkt, da dadurch beide Schaden hätten, ebensosehr ist er darauf bedacht, zu vermeiden, daß eine brückenlose Gegensätzlichkeit zwischen beiden entsteht, so daß das menschliche Sein dualistisch gespalten würde. Es gibt zwischen beiden Verhaltungsweisen kein Ent-

---

[1] I, 130 ff. [2] I, 177. [3] I, 191 f.
[4] I, 282. [5] I 165, 177 f., 95. [6] I, 93.

weder-Oder, und es gibt nicht die Möglichkeit, daß die eine Verhaltungsweise die andere verdrängt oder aufhebt. Wie beide der menschlichen Natur wesentlich sind, so sind beide gleichrangig und gleichwertig. Auch die Religion erweist sich als notwendige Funktion des menschlichen Geistes, wenn sich dieser Erweis auch nur in unmittelbarer Gewißheit vollzieht. In dem Sendschreiben an Lücke kennzeichnet er daher als den eigentlichen Standpunkt seiner Glaubenslehre, die Zusammenstimmung darzulegen „zwischen dem lebendigen christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden wissenschaftlichen Forschung“ [1]. Als unmittelbare Folge dieser Zusammenstimmung erscheint dann die Äußerung, die er noch auf seinem Sterbebette tat, in der sein letztes Anliegen noch einmal Ausdruck gewinnt: „Ich muß die tiefsten spekulativen Gedanken denken, und die sind mir völlig eins mit den innigsten religiösen Empfindungen.“ [2]

Philosophie und Religion sind also im letzten Grunde identisch. „Wo wahres Erkennen ist, da ist auch Religion.“ [3] Über das Bestreben Schleiermachers, die Selbständigkeit beider Verhaltungsweisen des menschlichen Geistes zu erweisen, siegt die harmonisierende Einheitsschau. Und immer, wo in der Geistesgeschichte diese Schau vorliegt, gewinnt die Philosophie die Vorrangstellung. Das Gefühl als selbständiges Fundament der Religion ist daher nur Schein. Unsichtbar, aber unwiderstehlich folgt es der Anweisung der philosophisch-wissenschaftlichen Diktion und gewinnt wie bei Hegel nur von ihr aus seine Gültigkeit. Das Herz hat auch bei Schleiermacher nicht eine eigene, autonome Gesetzlichkeit. Die Pulsschläge seines Lebens werden reguliert von der Vernunft, so daß E. Hirsch mit seiner Feststellung Recht behält, daß für Schleiermacher auch im Gefühl die Vernunft tätig sei, *wenn er auch im Ganzen seiner Darstellung der Theologie Schleiermachers die Bedeutung des Gefühls zu wenig berücksichtigt* [4], eine Feststellung, die von Schleiermacher selbst in der letzten Bearbeitung seiner Gefühlslehre bestätigt wird, wenn er bemerkt, daß das Gefühl wie der Gedanke Ausdruck der Vernunft in der Natur ist [5]. Aus dieser letztlich doch sich ergebenden Überordnung der Vernunft über das Gefühl folgt dann die Angleichung der theologischen Grundbegriffe an die philosophisch-wissenschaftliche Grund-

---

[1] Schleiermachers Sendschreiben an Lücke, hrsg. von Mulert 1908, 40.
[2] Br. II, 511 f.
[3] Randbemerkung zu dem ethischen Entwurf 1805/06, Braun I, 178.
[4] Vgl. E. Hirsch, Geschichte der neuern ev. Theologie Bd. IV, 1952, 557.
[5] Vgl. Braun, Schleiermachers Werke II 1927, 589.

haltung und damit ihre Verflachung, das zeitweise Vorstoßen in ihre Tiefe, das dann wieder zurückgenommen wird. Daher die Ursache, warum Schleiermacher dem eigentlichen Anliegen des lutherischen Rechtfertigungserlebnisses nicht entsprechen konnte. Der von der griechischen Diktion von Wesen und Erscheinung getragene Mensch kennt nicht den Nullpunkt, das Nichts, die leeren Hände. Und darum weiß er nicht um Liebe im Sinne der Agape des Neuen Testamentes. Eine Gefühlstheorie, die sich von vornherein dem philosophischen Ethos ausliefert, kann kein Gefäß sein für die Aufnahme der christlichen Verkündigung. Eine Einheit von Wissenschaft und Religion, wie sie Schleiermacher vorschwebt, ist für eine echt theologische Ausrichtung unvollziehbar.

Missionswissenschaft als Wissenschaft

Von Gerhard Rosenkranz

A. Prolegomena zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Missionswissenschaft

Noch zu Anfang unseres Jahrhunderts konnte GUSTAV WARNECK in seinem immer neu aufgelegten „Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen" schreiben: „Am zögerndsten ist die wissenschaftliche *Theologie* in die Missionsbewegung eingetreten. Sie hat sich allerdings niemals durch Missionsgegnerschaft besonders hervorgetan, aber sie hat die Mission vornehm ignoriert, und so ist es geschehen, daß sie lange Zeit hindurch weder selbst von ihr befruchtet worden ist, noch klärend auf sie eingewirkt hat. Die Anregungen zu beiden Einwirkungen sind nicht von den Universitäten ausgegangen; diese haben weder uns eine wissenschaftliche Missionsgeschichte der Gegenwart, noch – einige praktisch wenig brauchbare Versuche abgerechnet – eine Missionstheorie gegeben."[1] Allerdings fügte WARNECK die Bemerkung hinzu: „Die Stellung der Theologie zur Mission ist im Umschwung begriffen, die wissenschaftlichen Missionsarbeiter mehren sich und auf den Universitäten beginnt der Missionskunde ein Platz eingeräumt zu werden."[2]

---

[1] G. WARNECK, Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen, Berlin 1905, 8. Aufl., S. 166.
[2] Ebd., S. 167.

Wir sind neuerdings in der glücklichen Lage, über die Bewegungen, die diesen „Umschwung" herbeigeführt haben, in O. G. MYKLEBUSTS Untersuchung „The study of missions in theological education" eine erschöpfende Darstellung zu haben[1]. Das Werk des Osloer Missionswissenschaftlers, das bisher in seinem ersten Bande vorliegt und in ihm die Zeit bis 1910 behandelt, macht deutlich, daß WARNECK selbst jene Bewegungen in seiner Persönlichkeit und Wirksamkeit zusammengefaßt, vorwärtsgetrieben und zu einem Ergebnis gebracht hat, das in seiner Übernahme einer Missionsprofessur in Halle den folgerichtigen Ausdruck gefunden hat. Und wenn MYKLEBUST weiterhin die Führung in der Entwicklung der Missionswissenschaft bis zum Ende des zweiten Weltkriegs Deutschland zuerkennt[2], so wird er in seinem noch nicht erschienenen zweiten Band kaum umhin können, dem dadurch Rechnung zu tragen, daß er wiederum GUSTAV WARNECKS Wirksamkeit als einen Hort von Gedanken und Anregungen schildert, deren Entfaltung durch seine Schüler ebenso wie ihre kritische Behandlung die Grundlegung der Missionswissenschaft als Wissenschaft führend bestimmt hat.

Ohne Zweifel ist durch die extensive Ausdehnung der Missionswissenschaft an den theologischen Fakultäten und übrigen Instituten theologischer Ausbildung in den letzten Jahrzehnten der frühere Mißstand, daß die wissenschaftliche Theologie infolge ihrer Entstehung aus der Reformation der Mission, diese aber infolge ihrer Entstehung aus dem Pietismus der wissenschaftlichen Theologie mit größter Zurückhaltung gegenüberstand, äußerlich in weitem Umfang überwunden worden. Einerseits wächst in den Missionsgesellschaften die Erkenntnis, daß der Missionar um seiner heutigen Aufgaben willen akademisch-theologischer Ausbildung bedarf, andererseits erkennen die Fakultäten, daß der Missionswissenschaft in ihrem Lehrplan nicht nur – wie es bisher vorwiegend der Fall war – ein Gastrecht, d. h. gelegentliche und bruchstückhafte Behandlung ihres Stoffes in der kirchengeschichtlichen, praktischen oder einer anderen Disziplin, sondern ihre Vertretung als selbständiges Fach gebührt. Einen solchen Beschluß hat der Deutsche Theologentag auf seiner Marburger Tagung 1950 einstimmig gefaßt, und der Fakultätentag hat ihn sich zu eigen gemacht. Seine Durchführung wird noch vielen praktischen Schwierigkeiten begegnen; sie wird dadurch um so dringlicher, daß die Ausbildungsreferenten der deutschen Landeskirchen für deren theologischen Nachwuchs die Einführung der Missionswissenschaft

---

[1] Oslo 1955. [2] Ebd., S. 18.

als Prüfungsfach des ersten theologischen Examens empfohlen haben. Es ist eine bedrückende und beunruhigende Tatsache, daß bisher „die Erneuerung des biblischen Denkens und der theologischen Arbeit überhaupt kaum Eingang in das missionarische Denken gefunden haben. In praktischer Beziehung sind die Kategorien des missionarischen Denkens einem radikalen Wandel ausgesetzt gewesen. Aber es wird sich kaum bestreiten lassen, daß dies weniger auf dem Wege eines grundlegenden Durchdenkens der Prinzipien missionarischer Arbeit als unter dem Einfluß geschichtlicher Umwälzungen geschehen ist.“ [1]

Es fehlt also nicht an Stimmen, die die Not, die hier ganz allgemein vorliegt, bei Namen nennen und auf ihre Beseitigung dringen. Deshalb ist die Aufgabe so wichtig, nun auch nach innen die Problemstellung zu vertiefen, die mit der Aufnahme der Missionswissenschaft in den wissenschaftlichen Organismus einer theologischen Fakultät gegeben ist. In den vergangenen Jahren ist durch G. Warneck und in seiner Nachfolge durch eine beträchtliche Anzahl bedeutender Missionsführer, die in der Zusammenarbeit mit ihm ihre Zurüstung dafür empfangen hatten, Entscheidendes geschehen, die Unentbehrlichkeit der Missionswissenschaft nicht nur für die Mission, sondern auch für die Theologie nachzuweisen. Sie haben weit über das deutsche evangelische Missionsleben hinausgewirkt; noch die Begründung der katholischen Missionswissenschaft und ihr innerer Ausbau ist in der Anfangszeit durch sie beeinflußt worden. Ihr Blick aber blieb, verständlicherweise, so stark auf den Gegenstand der Missionswissenschaft, die Mission und ihre ständig wechselnde Problematik, gerichtet, daß die Fragen, die ihre wissenschaftstheoretische Grundlegung als theologische Disziplin betreffen, darüber zurücktraten. Als eine sehr junge Wissenschaft verfügt die Missionswissenschaft nicht, wie die sog. klassischen Grunddisziplinen der Theologie, über eine in kontinuierlicher Überlieferung gewonnene Klärung der Voraussetzungen ihrer Arbeit. Konkret gesprochen: Es fehlt ihr an Lehrern und Forschern, die selbst schon in einem entsprechenden Studium sich das Handwerkszeug ihrer besonderen Tätigkeit erarbeitet, sich ihr Ethos zu eigen gemacht und sich darüber – was wahrlich mehr ist als nur ein äußerer Nachweis der Befähigung zu akademischer Lehrtätigkeit – in der üblichen Weise ausgewiesen haben. Die Folge davon ist die immer wieder auftauchende Verlegenheit fachgemäßer Besetzung nicht nur neu errichteter, sondern auch schon längst bestehender

[1] J. C. Hoekendijk, Die evangelische Verkündigung für den modernen Massenmenschen (in „Ecumenical Review“, Jg. 1950, Nr. 2).

missionswissenschaftlicher Lehraufträge. Es ist unter diesen Verhältnissen die vorherrschende Lösung, daß dafür jemand gefunden wird, der in praktischer Missionsarbeit Erfahrungen gesammelt und vielleicht auch noch die Zeit gefunden hat, das Erfahrene wenigstens in einem Ausschnitt wissenschaftlich zu bearbeiten. Der Erfahrungsbereich eines Missionars aber ist immer nur begrenzt, und wenn sich in seinen Grenzen gewiß auch in zahlreichen Zügen spiegelt, was die gesamte Weltmission bewegt, so ist es eben doch nicht das Ganze, das er überschaut. Seine neue Lehrtätigkeit aber wird ihm, auch wenn er sie nicht, wie es aus naheliegenden Gründen oft der Fall ist, im vorgerückten Alter übernimmt, nur wenig Zeit lassen, sich in das Ganze einzuarbeiten und überdies die für seine Wirksamkeit notwendige Vertrautheit mit der niemals stillstehenden Theologie zu gewinnen bzw. nach seiner arbeitsreichen und oft isolierten Tätigkeit als Missionar neu zu gewinnen. Andererseits ergibt sich für jeden missionswissenschaftlichen Dozenten nicht nur, aber gerade dann, wenn er über keine praktischen Erfahrungen in der Mission verfügt, die unbedingte Notwendigkeit, immer wieder mit den Gebieten und Gegenständen seiner Untersuchungen in persönliche Berührung zu kommen. Um seiner Lehre und Forschung willen können die Körperschaften, denen er dient – Universität, Mission, Kirche, – die Verpflichtung, die ihnen daraus erwächst, gar nicht ernst genug nehmen.

Die Missionswissenschaft bedarf also eines Gelehrtenstandes, der ebenso mit ihrer wissenschaftlichen Grundlegung und Methodik wie mit der alle Gebiete der Mission umfassenden Problematik vertraut ist. Sie bedarf seiner heute um so mehr, als die fundamentalen Wandlungen der Theologie und Mission in den letzten Jahrzehnten ihre in G. Warneck kulminierende Anfangszeit bereits zu einer geschichtlichen Epoche haben werden lassen und sie vor die Unentbehrlichkeit eines Neuanfangs stellen. Dabei wird sie nicht umhin können, als eine Disziplin der Theologie, die auch dann, wenn sie früher unerledigt gebliebene Fragen aufgreift, unermüdlich vorwärtsstrebt, Distanz gegenüber theologischen Bindungen zu gewinnen, die in der Mission noch aus der Zeit ihres Ursprungs im Pietismus bewahrt werden. Ja, sie hat die Aufgabe, darin den übrigen theologischen Disziplinen, von denen sie sich gelöst hat, die Berechtigung ihrer Emanzipation zu beweisen. Hier wird ihr hilfreich sein, was Julius Richter am Ende jener Epoche, der er selbst als führender, vom Pietismus geprägter Missionswissenschaftler angehörte, geschrieben hat: „Es ist in den theologischen Kämpfen Europas in den letzten zwei Jahrhunderten nicht möglich, einen verläßlichen Trennungsstrich zwischen Positiv

nd Radikal, zwischen Rechts und Links zu ziehen. Auch der posi-
ivste wissenschaftliche Theologe auf dem Kontinent wäre nicht mehr
nstande, sich für die Verbalinspiration der ganzen Heiligen Schrift,
ür alle Wunder des Alten und Neuen Testaments uneingeschränkt
inzusetzen. Und wir haben längst gelernt, daß in den ‚bibelgläubigen'
Kreisen durch eine weitgehende ‚allegorische' oder ‚geistliche' Aus-
egung, in liberalen Kreisen durch Umdeutung der biblischen und
ogmatischen Ausdrücke die Grenzen in der wunderlichsten Weise
erschoben werden." Mit der Elle des Fundamentalismus gemessen,
würde kein ‚orthodoxer' Theologe der deutschen Fakultäten – selbst
icht Kähler, Schlatter oder Althaus – bestehen."[1]

Als theologische Disziplin ist die Missionswissenschaft in ihrer
'ragestellung und Forschungsarbeit der historisch-kritischen Me-
hode unterworfen, die – Kennzeichen alles wissenschaftlichen Wahr-
eitssuchens – der evangelischen Theologie von ihrem reformatori-
chen Ursprung her und ihrem protestantischen Wesen nach gewiesen
st. Insofern ist sie empirische Wissenschaft und als solche allen
nderen Forschungszweigen nicht nur der Theologie, sondern der uni-
ersitas literarum verbunden. Würde sie sich darin durch grundsätz-
che Einsprüche eines dogmatisch-kirchlichen Denkens beirren lassen,
o verlöre sie die Vollmacht, sich z. B. zu der heute Kirche und Mis-
ion bewegenden Frage nach ihrem rechten Verhältnis zueinander
erantwortlich zu äußern. Zudem werden künftig immer mehr Mis-
ionare durch ihr Universitätsstudium mit der historisch-kritischen
Iethode der wissenschaftlichen Theologie und ihren Ergebnissen ver-
raut; sie werden sich um der Wahrhaftigkeit willen gegenüber einem
llzu raschen Bekenntnis zu offenbarungstheologischen Erkenntnissen
urückhalten. Daß hier immerhin die Gefahr der Halbwahrheiten
der gar eines doppelten Wahrheitsbegriffes droht, ist eine Erfahrung,
ie schon längst der rechten Zueinanderordnung von theologischem
tudium und kirchlicher Verkündigung viel Not bereitet hat. Sie
äre inmitten der an Wahrheiten und Erkenntnissen reichen Welt der
Religionen für die missionarische Predigt der einen, den ganzen Men-
chen fordernden und, wenn er sich ihr ausliefert, frei machenden
Vahrheit[2] eine tödliche Gefahr. Die Mission erlebt es z. B. vom Islam
er, daß sich eine Religion, die durch ihre Stiftung auf das der gött-
ichen Wirklichkeit entgegengesetzte menschliche Pseudos gegründet
st, zur Unterstützung ihrer Polemik gegen den christlichen Glauben

---

[1] Julius Richter, Das Werden der christlichen Kirche in China, Gütersloh 1928.
. 309.
[2] J 8, 32.

nur zu gern der Ergebnisse historisch-kritischer Bibelexegese bedient. Hier erläge sie der Gefahr, wenn sie um ihrer Sicherung willen auf die historisch-kritische Forschung verzichtete oder aber, sich dem Islam angleichend, den Versuch machte, den christlichen Glauben nun auch als ein pseudowissenschaftliches Denksystem zu verkünden. Es ist vielmehr ihre Aufgabe, sich in die Spannungen hineinzustellen, die zwischen der menschlichen Beurkundung der göttlichen Wahrheit und ihrer alles menschliche Denken und Forschen in sich schließenden und überragenden Offenbarung bestehen. In diese Spannungen ist die Missionswissenschaft mit hineingenommen. Es sind ihr als Wissenschaft dieselben „unüberschreitbaren Grenzen" gezogen wie jeder „Wissenschaft im engeren Sinne"[1]. Karl Jaspers hat sie folgendermaßen gekennzeichnet: „Wissenschaftliche *Sacherkenntnis* ist nicht *Seinserkenntnis*. Denn wissenschaftliche Erkenntnis ist partikular, auf bestimmte Gegenstände, nicht auf das Sein selbst gerichtet. . . . Wissenschaftliche Erkenntnis vermag *keinerlei Ziele* für das Leben zu geben. Sie stellt keine gültigen Werte auf. Sie kann als solche nicht führen. Sie verweist durch ihre Klarheit auf einen anderen Ursprung unseres Lebens. Wissenschaft vermag auch keine Antwort zu geben auf die Frage nach ihrem *eigenen Sinn*. Daß Wissenschaft da ist, beruht auf Antrieben, die selbst nicht mehr wissenschaftlich als wahre und seinsollende bewiesen werden können."[2]

Das ist, in ihrer vorreligiösen Form, die Aussage des Philosophen über die Grenzen der Wissenschaft. Sie macht deutlich, daß die Wissenschaft ebensowenig autonom wie Funktionärin eines Auftraggebers ist, sei es des Staates, der Kirche oder der Wirtschaft, ja, daß sie sich selbst verrät, wenn sie sich so versteht. In der menschlichen Existenz wurzelnd, durch sie bestimmt, ist die Wissenschaft auf ein übergeordnetes, umfassendes Sein bezogen. Sie zwingt ihren Diener unablässig zu neuen Entscheidungen, die „nicht einfach aus dem Früheren ableitbar sind, wie etwa eine wissenschaftliche Erkenntnis das Ergebnis vorausgegangener Erkenntnisse sein kann"[3]. So weit die Philosophie. Der Theologe geht darüber hinaus. Er fällt seine Entscheidungen und übernimmt die Verantwortung für seine wissenschaftliche Arbeit nicht im Blick auf ein alles umgreifendes, apersonales Transzendentes, sondern coram Deo, ja, er sieht seinen Auftrag innerhalb der universitas literarum darin, als Glied ihres Organismus

---

[1] Karl Jaspers, Die Idee der Universität, Berlin 1946, S. 18.
[2] Ebd.
[3] Rudolf Bultmann, Wissenschaft und Existenz (in „Ehrfurcht vor dem Leben, Albert Schweitzer", Bern 1954, S. 41).

lie Mitglieder der übrigen Fakultäten daran zu erinnern, daß ihre Wissenschaft gleichfalls in der Bezogenheit auf Gott die Antwort auf lie „Frage nach ihrem eigenen Sinn" findet. In der Grenzsituation wischen menschlicher Wahrheitsforschung, die sich durch Anwentung aller Methoden rationaler Wissenschaft der Sache verantwortich weiß, und der Aufnahme der Wahrheit Gottes, die sich als die Wirklichkeit Gottes erschließt, steht auch die Missionswissenschaft. Auch sie ist „Menschenwissenschaft", sofern in ihr – nach dem bekannten Wort Pascals, das hier seinen rechten Sinn gewinnt – „l'homme passe infinitement l'homme", und zwar nach beiden Seiten hin: auf Gott und auf den Mitmenschen hin. Wie jeder andere Forscher ist der Missionswissenschaftler als Mensch, durch seine Existenz aus dem Schöpfungswillen Gottes, den Spannungen der Grenzsituation ausgesetzt, zugleich aber auch berufen und befähigt, sie in sich und seiner Tätigkeit zu fruchtbarem Ausgleich zu bringen.

Daß die Zueinanderordnung der „menschlichen" und „göttlichen" Wahrheit, der Verantwortung gegenüber der Forschung und der sie überhöhenden Verantwortung gegen Gott, voller Gefahr ist, läßt sich nicht übersehen. Kurzschlüssige Unterbrechung der Spannung, in der die beiden Partner stehen, droht immer wieder auf der einen Seite der Tendenz der Vernunft zu „ungläubiger" Autonomie, auf der anderen Seite der Neigung des Glaubens zu unwissenschaftlicher Heteronomie nachzugeben. Von der zweiten Gefahr war bereits die Rede. Die Sorge um die andere Bedrohung hat in einem modernen Gospel Song der Neger Amerikas bezeichnenden Ausdruck gefunden:

„Modern scientist declare that
the Bible is not true.
Many theories are put forth,
Each one diff'rent in its view.
But what have you to say in
this scientific way?
Tell me have you any witness
in your heart?"

Worauf der Chor im Blick auf Jesu Auferstehung und die Sündenvergebung durch ihn antwortet:

„I know that – I know because
I've witness in my heart."[1]

Hier wird, was wir nicht nur als eine Möglichkeit, sondern als Aufgabe für den Wissenschaftler, insbesondere den Theologen und mit

[1] „Have you any witness in your heart?", Str. 1 (J. E. Berend und P. von dem Knesebeck, Spirituals, München 1955, S. 30).

ihm den Missionswissenschaftler, erkannt haben, nämlich der fruchtbare Ausgleich der Spannung, a limine in Frage gestellt. Der historisch-kritischen Bibelwissenschaft wird die in vielen ihrer Ergebnisse zutage liegende Überzeugungskraft durch den Einwand abgesprochen, sie habe zur Entwertung der Bibel als Hort der Wahrheit geführt, wobei sofort zu fragen ist, ob hier der Vorstellung von der Wahrheit der Bibel nicht eine Voreingenommenheit zugrunde liegt, die allerdings der Auflösung bedarf. Andererseits wird dem „Beweis im Herzen" eine Letztgültigkeit zuerkannt, die wiederum fragen läßt, ob sich die Berufung auf ihn nicht von vornherein der Verantwortung gegenüber der Sachgültigkeit historisch-kritischer Forschung entzieht.

Die Tatsache aber, daß sich die Sorge um die Wahrheit in einem christlichen Negerlied zu Gehör bringen konnte, zeigt, wie stark die wissenschaftliche Feststellung von Tatsachen dem christlichen Glauben zu schaffen macht. Das trifft für die Mission um so mehr zu, als sie nicht nur durch ihre Herkunft aus dem der Wissenschaft abholden Pietismus geprägt, sondern der verwegenste und folgenschwerste Vorstoß der christlichen Verkündigung in die Welt ist, der, wenn er nicht seine Legitimation durch das Wort Gottes, mithin aus der Bibel, nachweisen kann, als intolerant, ja, unmoralisch erscheinen muß und seit langem in den Bereichen des natürlichen Denkens auch so erscheint. Der Missionswissenschaftler wird sich als christlicher Theologe mit seiner Arbeit selbstverständlicher, als dies etwa beim Religionswissenschaftler, auch wenn er Christ oder gar Theologe ist, vorausgesetzt werden kann, unter den Wahrheitsanspruch Gottes stellen. Als Lehrer wird er bei seinen Schülern, künftigen Pfarrern und Missionaren, mit derselben Bereitschaft rechnen können. Als Forscher wird er, wiederum anders als der Religionswissenschaftler oder auch der theologische Dogmatiker, nicht die religionsgeschichtliche Vergleichung bzw. die Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen im Auge haben, sondern den Menschen, der sich in seiner Religion um die Erlangung seines Heils abmüht und, wie er selber immer wieder von neuem, durch die Christusbotschaft auf Gottes rettenden Heilswillen hingewiesen wird.

Wenn wir im folgenden die biblische Begründung, die Geschichte und den kerygmatischen Auftrag der Mission kritisch prüfen, so berühren wir damit nur Teilgebiete der missionswissenschaftlichen Arbeit und auch sie nur in Auszügen. Aber wir glauben, damit wesentliche Forschungsaufgaben zu treffen, deren Behandlung die der Missionswissenschaft als einer theologischen Disziplin eigene Problematik deutlich erkennen läßt.

B. Beispiele historisch-kritischer Fragestellung und theologischer Deutung in der Missionswissenschaft

1. *Die Begründung der Mission*

Wie sehr das Wort „Mission" vom Zentrum des christlichen Glaubens her geprägt ist, wird deutlich, wenn man das, was es meint, in seiner äußeren Erscheinung mit den entsprechenden Bewegungen der beiden anderen Weltreligionen vergleicht. Es fällt schwer, nach einem solchen Vergleich noch von buddhistischer und islamischer „Mission" zu sprechen. Ja, es verbietet sich, weil der Name hier den Begriffsinhalt nicht deckt, und das ist weder theologisch noch religionsgeschichtlich zu rechtfertigen.

Von daher legt es sich nahe, auch von „Mission" im Alten Testament nur mit Vorbehalt zu sprechen. Wohl ist von Jeremia bis Sacharja die Verkündigung, Jahve sei der Gott für alle Völker, immer vernehmbarer geworden, und Deuterojesaja hat es in seinen Ebed Jahve-Liedern mit aller Deutlichkeit gesagt, Jahve habe Israel „zum Licht der Heiden gemacht, daß es sei sein Heil bis an der Welt Ende"[1]; aber zum „Begründer der Mission", wie man ihn genannt hat[2], ist er dadurch nicht geworden. Wohl sind auch die Heiden von Jahve geschaffen worden; der Zugang zu ihm aber stand ihnen nur durch Unterwerfung unter das israelitische Gesetz offen. Wohl blieb die Aufgabe, sie zu bekehren; doch hatte ihre Bekehrung nur darin ihren Sinn, daß sie die Ehre und den Glanz Israels vermehrte. Die Psalmen preisen die Gnade Jahves, vor dem die Heiden ebenso erlösungsbedürftig stehen wie die Israeliten. Und immer wieder wird in ihnen das Gelöbnis laut, fremden Völkern die Wege zu Jahve zu weisen, immer wieder erklingt in ihnen der Aufruf, sein Heil zu verkünden. Im Mittelpunkt aber steht jetzt nicht die Völkerwelt, sondern die Ehre Jahves, der sein Heilsangebot an die Heiden an sein Handeln an Israel bindet. Damit ist ein großer Schritt über das Verhältnis der vordeuterojesajanischen Prophetie zu den Heiden getan worden; aber es ist nicht der letzte Schritt, und als Mission ist er nicht zu bezeichnen.

Wenden wir uns den Aussagen zu, die die Evangelien hierüber machen, so haben wir zu beachten, daß „das Wort Jesu an seine Gemeinde sich niemals auf den Umkreis der ipsissima verba des historischen Jesus begrenzen läßt, sondern das Wort des Erhöhten mit umschließt, je und je hineingesprochen in eine neue Situation. Was die kritische Forschung traditionsgeschichtlich als ‚unecht' und ‚Ge-

[1] Js 49, 6.

[2] Paul Volz, Jesaja II, Leipzig 1932, S. 149 ff.

meindebildung' bezeichnet, bekommt von daher einen eminent positiven Sinn."[1] Nach den Evangelien hat sich Jesu Sendung nach außen bis zu seinem Tode in Predigt und Lehre, Heilung und Dämonenaustreibung als die Sendung eines Propheten dargestellt, wie sie uns von der Berufung und Wirksamkeit der alttestamentlichen Propheten her bekannt ist. Aber dadurch, daß sie das Geheimnis seiner Messianität, der ihm von Gott, seinem Vater, verliehenen Vollmacht des Sohnes in sich trug, dadurch, daß „das Geheimnis Gottes, wie er hat verkündigt seinen Knechten, den Propheten", in ihm „vollendet werden" sollte[2], war sein *prophetisches* Amt in seiner Würde und Aufgabe über die Sendung der Propheten Altisraels hoch erhaben. Es war messianisches Prophetentum, das seinen Höhepunkt erreichte, als sein Geheimnis, von den Jüngern geahnt, durch den Mund des Petrus von Gott enthüllt wurde: „Du bist der Messias Gottes."[3] Was mit diesem Bekenntnis offenbar wurde, war so gewaltig, ging so weit über menschliches Begreifen hinaus und zog die Existenz der Jünger so unausweichlich in Mitleidenschaft, daß „Jesus sie bedrohte und gebot, daß sie das niemand sagten, und sprach: Des Menschen Sohn muß noch viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden, und am dritten Tag auferstehen."[4] In der Annahme des Petrusbekenntnisses durch Jesus lag ein erstes Aufleuchten seines künftigen *königlichen* Amtes, über das er jedoch sofort den Schatten der Leidensverkündigung fallen ließ. Noch blieb er für die Öffentlichkeit der Messias absconditus, dem der Auftrag geworden war, leidend und sterbend sein *priesterliches* Sühnamt zu vollbringen, bevor er durch seine Auferweckung zum Messias revelatus, zum Weltenkönig und -richter werden sollte. In die Fassungs- und Ratlosigkeit der nunmehr in das Leidensgeheimnis des Messias eingeweihten Jünger, das für Jesus in der Verbindung seiner Berufung zum Menschensohn mit seiner Berufung zum leidenden Gottesknecht seinen heiligen Sinn gewann, fiel für die drei Vertrautesten unter ihnen durch eine Stimme vom Himmel die Bestätigung seiner Gottessohnschaft mit der Aufforderung, trotz seines bevorstehenden Leidens auf ihn als auf den Messias zu hören[5]. Auch ihnen gebot Jesus, „daß sie niemand sagen sollten, was sie gesehen hatten, bis des Menschen Sohn auferstünde von den Toten"[6]. Lukas fügt hinzu: „Und sie verschwiegen es und verkündigten niemand in

---

[1] Günther Bornkamm, Die Verzögerung der Parusie (in W. Schmauch, In memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart 1951, S. 126).
[2] Apk 10, 7. [3] Mk 8, 27–30; Mt 16, 13–20; Lk 9, 18–21.
[4] Lk 9, 21 f. [5] Mk 9, 2–13 par. [6] Mk 9, 9.

enen Tagen, was sie gesehen hatten."[1] Noch war die Stunde, da die Jünger Jesus als den Messias zu verkünden hatten, nicht gekommen. Noch mußten sie ihren Weg durch die Nacht seines Leidens und Sterbens, seines priesterlichen Dienstes an Israel und der Welt mit ihm gehen, Genossen seiner schmachvollen Erniedrigung, Abtrünnige und Verleugner bei seiner Gefangennahme werden, bevor sie Zeugen seiner Erhöhung zum königlichen Amt werden konnten. Aber gerade in dieser ihrer eigenen Niedrigkeit sind sie ihrer Sendung entgegengereift. In der innersten Verbindung mit der Sendung Jesu, deren Geheimnis ihnen durch den Auferstandenen offenbar wird, gründet ihre Sendung. So bezeugen es Paulus und Johannes; so bezeugt es der Hebräerbrief in seiner grandiosen heilsgeschichtlichen Schau[2]. Die Sendung der Jünger ist ein Teil des Heilswillens Gottes, seiner missio filii, und damit des Heilswerkes Jesu.

Wie stellt sich im Blick hierauf die Aussendung der Zwölf zu seinen Lebzeiten dar? Sie ist von den Synoptikern[3] in ihren Grundzügen einhellig überliefert, und es liegt kein Grund vor, ihre Geschichtlichkeit zu bezweifeln, wenn auch in Jesu Aussendungsrede, vor allem bei Matthäus, spätere Missionserfahrungen der christlichen Gemeinde ihren Niederschlag gefunden haben mögen. Anders steht es mit dem lukanischen Sonderbericht einer Aussendung von 70 Jüngern[4], der als zweckhafte Erweiterung der von Lukas ja auch mitgeteilten Aussendung der Zwölf erscheint. Wie Jesus in seiner eigenen Wirksamkeit nicht den Schritt zur Heidenmission getan hat, so auch nicht mit der Aussendung der Zwölf. Er hätte kaum seinen und seiner Jünger Dienst auf „die verlorenen Schafe vom Hause Israel" beschränkt[5], wenn ihm die Tätigkeit des Ebed als Heidenmission erschienen wäre, zumal seine Verkündigung mit innerer Gewalt über Völkergrenzen hinausdrängte. Wie Deuterojesaja um die Hinkehr einzelner Völker[6] und einzelner Heiden[7] zu Jahve gewußt hat, so versagte Jesus sich trotz anfänglichen Widerstrebens nicht den Heiden, die sich hilfesuchend an ihn wandten[8]. Auch sie gehörten für ihn in Gottes Heilswillen hinein; nur wußte er sich nicht berufen, im Heidenland das Heil zu verkünden. Als er einmal in der nichtjüdischen Dekapolis wirkte, war ihm ein „völliger missionarischer Mißerfolg" beschieden[9]. Auch als er die Gewißheit gewann, daß sein Werk am Unglauben seines Volkes scheitern mußte, trieb ihn das nicht zur Heidenmission. Er sah in seiner Verwerfung durch Israel das Zeichen, daß Gottes Ge-

[1] Lk 9, 36. [2] 1, 1–3. [3] Mk 6, 7–13; Mt 10, 1–15; Lk 9, 1–6.
[4] Lk 10, 1–20. [5] Mt 15, 24; 10, 5 f. [6] Js 45, 14. [7] Js 44, 3–5.
[8] Mt 8, 5–13 par.; Mk 7, 24–30. [9] Mk 5, 1–20 par.

duld mit seinem Volk am Ende und der Anspruch Israels, das Gottesvolk zu sein, erloschen war. Ein neues Gottesvolk war im Entstehen dessen „Eckstein" er selbst, der Verworfene, war[1], das aus Juden und Heiden einen jeden aufnimmt, der nicht an ihm zu Fall kommt. Als Messias hob er die Schranken auf, die dem Ebed gesetzt waren; aber er sandte auch da seine Jünger nicht als Missionare unter die Heiden, sondern als die ersten Glieder des neuen Bundes unter die Juden. Die Predigt der Zwölf hatte dasselbe Thema wie seine Verkündigung: „Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen", nur blieb es ihnen verschwiegen, sein Messiasgeheimnis zu enthüllen, ja, sie waren selbst noch nicht darin eingeweiht. Damit stand ihre Aussendung jedoch nicht im Widerspruch zu Gottes Willen und Jesu Wirken; denn auch Jesu tat damals seine Messianität nur zeichenhaft kund, um seinem Volk die Freiheit und innere Wahrhaftigkeit zu lassen, sich für ihn zu entscheiden. Die Zwölf waren durch ihre Aussendung also zu Mitarbeitern im prophetischen Dienst Jesu an Israel geworden, wie er sich im Wirken Deuterojesajas vorgezeichnet fand. Die Vollmacht, Deuterojesajas Worte in personhafter Verwirklichung zu erfüllen, blieb Jesu vorbehalten. In dieser äußeren und inneren Begrenzung ihrer Aussendung blieben die Zwölf apostoli designati, die, wenn sie ihren Jüngerstand bewähren würden, zum unbeschränkten Apostolat im Dienst des offenbaren Messias unter allen Völkern berufen werden sollten. Wie das Messiasgeheimnis des prophetischen Dienstes Jesu so verschloß sich ihnen auch das Leidensgeheimnis seiner priesterlichen Selbsthingabe. Dennoch war das Wort in ihrem Leben erklungen, mit dem einst Jahve seine Propheten berufen hatte: „Gehet hin!" Die hohe Würde, die ihnen inmitten ihrer Niedrigkeit zuerkannt wurde, leuchtet dort auf, wo Jesus ihnen die Teilhabe an seinem künftigen königlichen Dienst verheißt: ihre Mitregentschaft in Herrlichkeit und Vollmacht an der Seite des Menschensohnes in einer neu gewordenen Welt, als deren Kern vorerst noch Israel erschien[2]. Noch blieb ihre Aussendung, was ihre Nachfolge war: praeparatio evangelica; aber in dieser Vorläufigkeit war sie ein Teil der missio filii, die sich im raschen Ablauf des Lebens Jesu vollendete und ihren Apostolat der Erfüllung entgegenführte.

Jesu Ankündigung, die Aussendung der Zwölf werde mit dem Kommen des Menschensohnes ihr Ende finden[3], hat sich nicht erfüllt. Andererseits findet sich in seiner Wiederkunftsrede jenes Wort, das bei Markus[4] die Verkündigung des Evangeliums an alle Völker als not-

[1] Mk 12, 10 par.; cf. Ps 118, 22.
[2] Mt 19, 28; Lk 22, 30. [3] Mt 10, 23. [4] Mk 13, 10.

wendig für den Einbruch des Endes voraussetzt, bei Matthäus[1] die Verkündigung der bisher an die Juden gerichteten Freudenbotschaft in alle Völker als ein zeichenhaftes Geschehen der Zukunft sieht, dem das Ende folgen wird. Spricht nicht Jesu sonstige Naherwartung des Endes und seine sonstige Stellung zu den Völkern dafür, daß dieser Spruch „ein christliches vaticinium aus der Missionszeit"[2] ist? So gewiß er – bei Matthäus durch den Zusatz „in der ganzen Oikumene" verstärkt – die nichtjüdischen Völker meint, schließt er als Jesu Wort seine Gewißheit nicht aus, daß Israel ihn noch einmal als den Messias begrüßen werde. Er läßt also die Möglichkeit, Israel unter den Völkern vor Gottes Richtstuhl zu sehen, bestehen. Auch jetzt ist Jesu Aussage eschatologisch bestimmt. Vor seinen Augen stand das neue Gottesvolk aus Juden und Heiden, für das er zu leiden und zu sterben bereit war. Damit scheidet das Wort für eine homiletische Verwendung im Sinne der Begründung der christlichen Mission aus. Es spricht von der den Jüngern aus der Verfolgung der Endzeit erwachsenden weltweiten Bezeugung der bisher an Israel ergangenen Heilsbotschaft, nicht von ihrer planmäßigen Durchdringung der Welt mit dem messianischen Wort. Zugleich verlieren damit die Einsprüche ihr Gewicht, die für die Durchführung dieser Aufgabe eine Zeitdauer glauben voraussetzen zu müssen, die in der Tat Jesu Naherwartung des Endes nicht entsprechen würde. Jesu Naherwartung, die ihn zur Aussendung der Zwölf getrieben und seine wie ihre Wirksamkeit auf Israel hatte beschränken lassen, gründet nicht in apokalyptischen Zeitspekulationen. Für ihn war das Ende wirklich Abbruch des Hier und Jetzt durch die bereits angebrochene, nunmehr sich vollendende Königsherrschaft Gottes, reales Kommen eines realen Eschaton, das sich in diesem oder im nächsten Augenblick ereignen konnte. Mk 13,10 bzw. Mt 24, 14 ist also kein Ruf Jesu zur Mission im Sinne von Mt 28, 19, sondern der zugespitzte Ruf zur Umkehr aus der Gottesferne und -feindschaft, der wahrlich nicht schnell genug an Israel wie in alle Völker ergehen konnte. Paulus hat Jesu Naherwartung noch so verstanden und für sich die Folgen daraus gezogen. Die Zeit kam bald, die sie nicht mehr so zu verstehen vermochte. Mk 13, 10 wäre ein Dokument solchen Mißverständnisses, wenn wir darin ein vaticinium der christlichen Gemeinde sehen würden.

Innerhalb der Schlußberichte, d. h. im Zusammenhang mit den darin auslaufenden Grundlinien der Evangelien, zu denen die Wandlung

---

[1] Mt 24, 14.

[2] Rudolf Bultmann, Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1931, 2. Aufl., S. 129.

des Verhältnisses Jesu zu Juden und Heiden, die Aussendung der Zwölf unter Israel und die ihrer Verantwortung näher rückende eschatologische Bestimmung der Völkerwelt gehört, steht die Neubegründung des Apostolats der Jünger durch ihre Aussendung unter alle Völker. Der sog. Missionsbefehl Jesu ist also kein für sich stehender Satz, sondern Glied eines Ganzen, der Inthronisation des Christus, der seine Königsherrschaft über den Kosmos ausruft, den Jüngern seine Gegenwart bis zum Weltende zusichert und die Völker nicht als dienstbare Untertanen, sondern als lernende und lehrende Jünger haben will. Daß seine Formulierung einer Zeit angehört, in der sich, was er fordert, bereits verwirklicht hatte, ist das unbezweifelbare Ergebnis ihrer historisch-kritischen Untersuchung. Ihre für die christliche Mission folgenreichste literarische Gestalt hat die Erneuerung des Apostolats der Jünger in den Schlußsätzen des um das Jahr 70 entstandenen Matthäusevangeliums gefunden. Gerade sie aber sind zum Gegenstand kritischer Erwägungen geworden. Enthalten sie echte Worte Jesu oder Äußerungen der Urgemeinde? Geht insbesondere der Missionsbefehl mit seiner trinitarischen Taufformel auf Jesus zurück? Daß die Urgemeinde den Sendungsauftrag Jesu auch ohne den Taufbefehl und die trinitarische Formel gekannt hat, bezeugt Eusebius von Cäsarea. Matthäus hat die durch den trinitarischen Taufauftrag erweiterte Form als dem Willen des erhöhten Herrn gemäß erkannt und in sein Evangelium aufgenommen. Die Begegnung der Elf mit dem erhöhten Herrn war kein mystisches oder gar trancehaftes Erlebnis, keine Schau höherer Welten und schon gar kein psychologisch-rational faßbarer Vorgang, sondern sie vollzog sich in dem von jeder Selbstsicherheit und Selbstmächtigkeit freien, bis zuletzt vom Zweifel umwitterten Gehorsam der Jünger gegen den Aufruf des Auferstandenen. Dieser Gehorsam hob sie aus dem Unglauben empor in die Glaubenswirklichkeit, in der ihnen geboten wurde, ihn neu zu bewähren, jetzt nicht mehr als die wankelmütigen Begleiter des verborgenen, sondern als die königlichen Sendboten des offenbaren Menschensohnes unter alle Völker. Als sich die Taufformel diesem Auftrag hinzugesellte, ihm gleichsam entwuchs, war auch sie fortan „Wort Jesu an seine Gemeinde ..., Wort des Erhöhten, je und je hineingesprochen in eine neue Situation“[1]. Jetzt ist das Evangelium nicht mehr, wie es das Heilshandeln Jahves an Israel, wie es auch noch Jesu Predigt gewesen war, ein Licht, das werbend in die Völkerwelt strahlt, sondern die Boten des Weltenkönigs und -richters tragen

[1] Cf. S. 112 Anm. 1.

es in die Völker hinein, und die sich zu ihm bekennen, reihen sich mit ihnen in die Gefolgschaft des Königs, gleichfalls die Freudenbotschaft verkündend und andere zu Jüngern machend. Als erste Reichsgenossen des Weltenkönigs sind die Jünger durch den Auftrag, alle Völker in ihre Reihen zu rufen, Teilhaber des *königlichen* Dienstes Jesu, als Lehrer seiner Gebote Teilhaber seines *prophetischen* und in ihrer Vollmacht zu taufen Teilhaber seines *priesterlichen* Dienstes geworden.

Daß wir den Missionsbefehl „eher für ein Logion im Herrn als für ein Logion des Herrn“ [1] zu halten haben, ist eine Feststellung um der Wahrhaftigkeit willen, die jede biblische Exegese voraussetzt. Aber sie bleibt nicht in exegetischem Formalismus stecken, sondern erhebt aus ihrem Befund die Aussage des Glaubens, zu der sich die Gemeinde Jesu ermächtigt wußte. Jesus war durch die Erkenntnis, daß Gott sein Reich dem auserwählten Volke nehmen und einem neuen Gottesvolk geben werde, nicht zum Beginn einer Heidenmission geführt worden. Wäre es nach seinem Tode zur Ausbreitung des Evangeliums unter den Völkern gekommen, die das ihm aus prophetischer Verheißung bekannte Von-selbst-herbeiströmen der Heiden beschleunigt hätte, so wäre auch das keine Weltmission gewesen. Sie bedurfte des inaugurierenden und bevollmächtigenden Wortes durch den Herrn, wie einst die Sendung der Zwölf unter Israel gleichfalls von ihm verordnet worden war. Daß dieses Wort, eingeschlossen in eine Erscheinung des Auferstandenen, an die Jünger ergangen ist, daß sie dadurch zu Aposteln, d. h. Missionaren, eingesetzt worden sind, ist die einhellige Gewißheit der Verfasser des Matthäus-, Lukas- und Johannesevangeliums, und es besteht kein Bedenken, sie auf eine Glaubensaussage der Jünger zurückzuführen. In den drei Berichten liegt zugleich das Wissen darum, daß Christus nicht nur die Elf, indem er ihren Apostolat erneuert hat, sondern mit ihnen die apostolische Gemeinde in sein Propheten-, Priester- und Königsamt hineingenommen hat, auch wenn sie, wie wir sehen werden, den Missionsbefehl in seiner Weite nicht auf sich, sondern nur auf die Zwölf bezogen und bald durch sie als erfüllt angesehen hat. Damit ist für die christliche Mission das Kriterium gegeben worden – bis „auf den jüngsten Tag und seine Vollendung“; denn „Eschatologie geht nie in der Geschichte auf. Aber die Weissagung geht in die Geschichte ein, und aus der Prophetie wird Christologie, das Geheimnis Gottes in der Geschichte, Jesu Weg unter uns Menschen. In Kirche und Mission lebt und wirkt

---

[1] Ernst Lohmeyer, „Mir ist gegeben alle Gewalt“, eine Exegese von Mt 28, 16–20 (in W. Schmauch, In memoriam Ernst Lohmeyer, Stuttgart 1951, S. 33).

die Gottesherrschaft in Ansatz und Vorzeichen, in Saat und Verheißung.“ [1]

Bis zu diesem Kern der Tatsache, daß die urchristliche Gemeinde die Heidenmission als Wort des Auferstandenen und erhöhten Herrn überliefert hat, durchzudringen und sie in ihrer inneren Notwendigkeit zu erfassen, ist die vornehmste und überaus verantwortungsvolle Aufgabe jeder Auslegung von Mt 28, 18–20 und Parallelen.

2. *Die Geschichte der Mission*

Der heidenchristliche Verfasser der Apostelgeschichte, der inmitten einer sich nach allen Seiten erstreckenden Heidenmission lebte und schon in seinem Evangelium versucht hatte, dem durch Zurückverlegung ihres Ursprungs in Jesu Lebenszeit Rechnung zu tragen, ist von dem einen Ziel geleitet, sie als Erfüllung des Auftrags Jesu an die Zwölf in ihrer geschichtlichen Entfaltung – von Jerusalem über Judäa und Samarien bis an das Ende der Erde – darzustellen. Die Überlieferung, die ihm dafür zur Verfügung stand, war, wie seine Deutung des Pfingstgeschehens und seine Umwandlung einer Proselytentaufe des Petrus in eine Heidentaufe und deren Rechtfertigung durch den Apostel in Jerusalem erkennen läßt, nicht einheitlich. Sie läßt für die Vermutung Raum, daß den Jüngern – ihr Verweilen in Jerusalem in Erwartung der Wiederkunft Jesu deutet darauf hin – die Größe und Weite der Schau Jesu, für die das Kommen Israels zum Heil vom vorhergehenden Kommen der Heiden abhängig geworden war, und damit die Größe ihrer Sendung zu allen Völkern nicht aufgegangen ist. Doch haben sich die Zwölf für alle Missionsarbeit außerhalb Jerusalems – die also getrieben wurde, und zwar von juden- und heidenchristlichen Missionaren – verantwortlich gewußt.

Harnacks Auffassung, die Heidenmission sei nach ihrer von Jesus nicht vorgesehenen Entstehung dadurch von der Gemeinde autorisiert worden, daß sie sie in eine unmittelbare Veranlassung durch Jesus zurückverlegt und „sogar einen Befehl Christi konstruiert“ habe, wie lange die Apostel noch in Jerusalem zu bleiben hätten [2], beseitigt zweifellos Dunkelheiten und Unebenheiten, die in der Berichterstattung über ihre Inauguration enthalten sind. Der Historiker bedient sich dabei seines vornehmsten Erkenntnismittels, der Wahrscheinlichkeitshypothese. Wenn uns gegenüber ihrem Hinweis, ein der Lehre Jesu immanenter Universalismus habe die Heidenmission

[1] Otto Michel, Menschensohn und Völkerwelt (in „Evangelische Missions-Zeitschrift“, Jg. 1941, S. 266).

[2] Adolf von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, Leipzig 1924, Bd. II, S. 108.

ıusgelöst, Jesu Universalismus in seinen Erwartungen und Forde-
·ungen ebenso explizit erscheint wie der Universalismus des Deutero-
esaja, über den er noch zu seinen Lebzeiten hinausgewachsen ist, so
ɔleibt auch das in den Grenzen wissenschaftlicher Diskussion. Die
Theologie aber sieht sich vor die Tatsache gestellt, daß sich der
Sendungsauftrag des erhöhten Herrn an die Zwölf rationaler Beurtei-
ung entzieht, daß es in ihm um eine „Offenbarung Jesu Christi" geht,
wie Paulus dies für seinen entsprechenden Auftrag in Anspruch ge-
ıommen hat[1]. Ziel der Offenbarung, deren Gehorsamsforderung die
Frage nach ihrer literarischen Formulierung irrelevant macht, ist die
Hereinnahme der Zwölf in die missio filii, in den prophetischen, prie-
sterlichen und königlichen Dienst des Sohnes an der Menschheit.
Unter denen, die sich nach dem Tode Jesu der missionarischen Ver-
kündigung des Evangeliums widmeten, hat keiner in gleicher Weise
alle Möglichkeiten, die dafür von Jesus her gegeben waren, ausge-
schöpft wie Paulus. Er ist, und zwar nicht ohne daß er sich auch für
Israel verantwortlich weiß, der Heidenapostel katexochen. Er ist das
nicht nur für uns, weil wir durch seine Briefe über seine Tätigkeit
besonders gut unterrichtet sind, sondern schon für die frühe Christen-
heit, die seine Briefe der Aufnahme in ihren Kanon für wert hielt.
Durch seine Wirksamkeit erweist sich die missio apostolorum als ein
Teil des göttlichen Heilswillens, als Fortsetzung des Heilswerkes
Christi und zugleich als Neubeginn des Heilshandelns Gottes an der
Menschheit, die bis zur Auferstehung Jesu in der Verheißung gestan-
den hat, nunmehr aber in der Wirklichkeit der Erfüllung dem zweiten
Kommen des Christus entgegenlebt. Sein Apostolat war ein ihm per-
sönlich übertragener, unwiederholbarer Auftrag, formal von der bis
dahin für ihn gültigen Vorbedingung, der Augenzeugenschaft des
Lebens und Sterbens Jesu, gelöst. Sein priesterlicher Dienst am
Gotteswort stellte Paulus „nicht mehr mit den Gläubigen vor den
Richter und Herrn vereint, sondern von ihnen gesondert und in eine
einsame Höhe zwischen Christus und die Gemeinde"[2]. Zugleich aber
bestand unverkennbar seine Verbindung mit der Gemeinde im pro-
phetischen Dienst. „Wie er das Evangelium verkündet, so können
und sollen es andere Gläubige mit ihm; er ist gerade in seiner aposto-
lischen Tätigkeit der ihrigen einer."[3] Auch als Aufgabe der Gemeinde
blieb die Mission, eingeordnet in den Heilswillen Gottes, als Dienst

---

[1] Gl 1, 12.
[2] Ernst Lohmeyer, Grundlagen paulinischer Theologie, Tübingen 1929,
S. 195 f.
[3] Ebd., S. 195.

an dem in aller Welt wirksamen Gotteswort und Gottesgeist Sendung Es blieb ihr dasselbe Wirkungsfeld wie dem Weltapostel: die Oikumene der damaligen Zeit. Daß der Tag Christi das angebrochene Ende der Weltzeit in Bälde zu seinem jähen, unvorhersehbaren Abschluß bringen werde, steigerte die missionarische Wirksamkeit des Paulus zu nahezu fieberhafter Geschäftigkeit. Das Ende konnte sich ja nicht vollenden, bevor aller Welt das Gotteswort verkündigt worden war Wenn er die Welt bereits mit dem Evangelium angefüllt sah so kam darin sein unbändiges, durch kein persönliches Schicksal erschüttertes Vertrauen auf die missionarische Kraft des Wortes Gottes zum Ausdruck, das des von Gott bevollmächtigten Anstoßes für seinen Lauf durch die Welt bedarf. Durch Paulus hat also die christliche Mission als missio omnium iustificatorum mit ihrem prophetischen und durch ihre Teilhabe am Leiden Christi priesterlichen Dienst sowie mit der ihr verheißenen Teilhabe am königlichen Amt Christi ihre Allgemeingültigkeit erhalten, die – von äußeren Erfolgen unabhängig, auf die Vermittlung des Gotteswortes gerichtet und in das sich immer mehr erhellende Licht des Tages Christi gerückt – für die Zeit zwischen dem ersten und zweiten Kommen Christi im Heilswillen Gottes verordnet ist. Ihre persönliche und zeitliche Bindung an die Apostel war aufgehoben. Als Sendung der Gemeinde hatte sie nicht nur das Kommen des Tages Christi zu verkünden, sondern sich in jedem Augenblick und Akt – jenseits einer übersteigerten Naherwartung des Endes der Weltzeit wie jenseits eines Sicherheitsgefühls infolge seiner bisherigen Verzögerung – in der eschatologischen Wirklichkeit zu bewähren.

Es war ein verwegener, von der Hoffnung auf das nach der Verkündigung des Evangeliums in aller Welt zu erwartende Weltende beflügelter Glaube, der im 2. Jahrhundert den Auftrag der Zwölf erfüllt sah und seine greifbarste, historisch anfechtbarste und die Mission lähmende Gestalt in der Legende von der Apostelteilung der Erde gewann. Die Autorität der Zwölf als Garanten der apostolischen Lehre und des bischöflichen Amtes hatte nun auch das Bild ihrer Tätigkeit als Heidenapostel in einer Weise beeinflußt, die den Mitteilungen, die wir über sie haben – von gelegentlichen Vorstößen des Petrus und vereinzelten Nachrichten über eine entsprechende Wirksamkeit seiner Mitapostel abgesehen –, nicht entspricht.

Wie die neutestamentlichen Schriften außerhalb der Evangelien und Paulusbriefe, mit Ausnahme des 1. Petrusbriefes und der Johannesapokalypse, der Mission zurückhaltend gegenüberstehen, so auch die außerkanonische Literatur vom Ende des 1. bis zur Mitte des

2. Jahrhunderts. Die katholischen Väter und führenden Theologen der folgenden Jahrhunderte sprechen von ihr ebenfalls nicht so, wie dies auf Grund ihres vertieften Schriftverständnisses und des von ihnen genau beobachteten Wachstums der Christenheit zu erwarten wäre. Ihre Eschatologie ist noch lebendig, wird aber trotz traditioneller Bindungen in der Form immer mehr spiritualisiert, immer mehr in das Erleben des einzelnen verlegt und dadurch vor allem im Westen nicht minder entmächtigt als durch die zunehmende Gleichsetzung von Gottesreich und Kirche. Der Ausdruck propagare bei Origenes[1] an Stelle der Ausdrücke, die die Weltmission der Jünger Jesu als Willen und Werk Gottes erkennen lassen, ist für die veränderte Lage ebenso bezeichnend wie Augustins Vorliebe für das Wort des Kolosserbriefes „Fruchtbar sein und Wachsen“[2] zur Bezeichnung des Wachstums der Kirche.

So sehr die Verkündigung des Evangeliums die „Welt“ des römischen Reiches durchdrang, auch vereinzelt über seine Grenzen hinausgriff – sie war nicht mehr die von Gott bevollmächtigte Trägerin seines wirkenden Wortes inmitten der Spannungen eschatologischer Wirklichkeit zwischen der Auferstehung und dem zweiten Kommen Christi. Aus dem Apostolisch-Kerygmatischen war sie immer mehr ins Apologetisch-Katechetische abgeglitten, aus einer dynamis theou zu einem historischen Faktum geworden, das die Christenheit mit dem Wirken der Zwölf und des Paulus als abgeschlossen ansah. Die Kirche richtete sich in der Welt ein, und eine ihrer Heilsveranstaltungen war der Ausbau ihres Gebäudes auf dem Grund, den sie durch die Apostel in aller Welt gelegt sah. Apostel bzw. Evangelisten, Propheten und Lehrer – diese Dreiheit des Dienstes am Wort bestand noch lange fort, unterlag aber zunehmender Profanisierung. Die auf ihr beruhende Geistesordnung verwandelte sich in eine Verwaltungsordnung, und an die Stelle der Pneumatiker traten nach und nach in der Führung der Gemeinde Bischöfe, Presbyter und Diakone, die „auch den Dienst der Propheten und Lehrer“ leisteten[3]. Es war ein Zeichen der Zeit, daß das Bischofsamt sein Gepräge als apostolisches Amt nicht vom Sendungsauftrag, sondern von der Lehrüberlieferung her empfing. Das schloß nicht aus, daß sich seine Inhaber die Verkündigung des Evangeliums über ihre Gemeinden hinaus angelegen sein ließen, bedarf aber in jedem Fall der Prüfung, ob sie damit dem Wesen christlicher Mission entsprachen. Führende Bischöfe wie Hieronymus und Augustin, deren Schrifttum reiche Gelegenheit zur Prü-

[1] Beispiele bei A. v. Harnack, aaO, S. 536.
[2] Kol 1, 10 f. [3] Didache 15, 1.

fung bietet, lassen erkennen, daß ihr Bemühen um die Gewinnung der Heiden zwar Züge aufweist, die auch der Heidenmission eigen sind, daß es dennoch für den einen eine von politischen Motiven nicht freie Unternehmung der Kirche war, beim anderen der Kraft des göttlichen Sendungsauftrages ermangelte. Christliche Mission ist Gehorsam gegen Gottes Heilswillen, den er in der Sendung seines Sohnes offenbart hat und im Zeugnis seines Volkes unter den Völkern, daß Jesus Christus der Gekreuzigte, Auferstandene und Kommende „der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters“ [1], immer neu offenbart.

Im Blick auf diese biblisch-theologische Norm der Mission hat die historisch-kritische Erforschung ihrer Geschichte in den weiteren Epochen zu erfolgen. Die mittelalterliche Mission mit ihrer Inanspruchnahme staatlicher Autorität und Macht, mit ihren Heidenkriegen und Kreuzzügen, mit ihrer Verflechtung in die geographisch-koloniale Expansion Europas nötigt zur Untersuchung, ob hier nicht eine Ausbreitung der Kirche nach den Gesetzen allgemeiner religiöser Expansion stattfand, die um der Mission und ihrer echten Autorität willen leidenschaftlich abzulehnen ist, auch wenn für einzelne ihrer Träger die Einordnung in die missio filii zum mindesten der Ausgangspunkt ihrer Wirksamkeit gewesen ist. Andererseits läßt die Lehre der Reformation, es sei die Mission das privilegium personale der Apostel und als solches von ihnen ausgeführt worden, fragen, ob nicht bei Luther, seinen Mitarbeitern und Nachfolgern eine Ausbreitung der Kirche sichtbar geworden ist, die, obschon sie keine organisatorischen Formen annahm, dennoch als Mission zu bezeichnen ist, weil ihre Lebenskräfte in ihr wirksam waren. Die methodistisch-pietistische Mission als organisierte Sendung bis zu den Enden der Erde wiederum war stark durch humanitäre Ideale des 18. Jahrhunderts geprägt, so daß das vielgerühmte „Jahrhundert der Mission“ heute einer Kritik unterliegt, der es an seinem Ende vor 50 Jahren noch nicht ausgesetzt war. Schließlich verpflichtet die Entstehung junger Kirchen und ihr sich aus der ökumenischen Bewegung nährendes kirchliches Selbstbewußtsein auch die Missionswissenschaft, zur Klärung und Verstärkung ihres Doppelauftrags „spontaner Ausbreitung“ in heidnischer Umwelt und der von ihnen noch kaum in Angriff genommenen Heidenmission aus ihrer Schau der Missionsgeschichte beizutragen. Das sind nur einige der schwerstwiegenden Aufgaben, die die missionsgeschichtliche Forschung in einen ständigen historisch-kritischen Dialog mit der jeweiligen Wirklichkeit coram Deo stellen.

---

[1] Phil 2, 11.

3. *Die Botschaft der Mission*

Die Botschaft der Mission ist die Christusbotschaft des Neuen Testaments. Durch sie kommt, nach Rö 10, 18, die Predigt, die den Glauben erweckt. Prediger ist der Missionar. Wenn nicht sein ganzes Dasein Zeugnis des göttlichen Heilswillens ist, den er ausruft, ist seine Predigt vergeblich. Sie ist auch dann vergeblich, wenn nicht das Leben eines jeden Christen, den sein Beruf als Laien in die heidnische Welt führt, wenn nicht die Existenz der christlichen Gemeinde daheim unter der kritischen Beobachtung derer, die aus dem Wirkungsbereich der Mission ins Abendland kommen, ihre Glaubwürdigkeit bestätigt. Das gilt um so mehr, als die Mission bisher vorwiegend den im Animismus befangenen Völkern und den an der Religion ihrer Väter Irregewordenen Hilfe gebracht, aber die Hochreligionen nur am Rande erreicht hat. Gerade sie aber setzen ihr aus einem Neuerwachen steigenden Widerstand entgegen, ja, sie schicken sich an, in die Welt des Christentums hineinzuwirken. Dazu kommt, daß der Mission heute in immer weiteren Räumen auch der Hochreligionen die politisch-soziale Weltreligion des Kommunismus als eine riesige, noch kaum in ihrer wahren Bedeutung erkannte Aufgabe begegnet.

Aus alledem ergeben sich Folgerungen grundsätzlicher und praktischer Art, die immer stärker in das Blick- und Erörterungsfeld der verantwortlichen Kreise der Weltmission treten. Aus ihrer Fülle greifen wir das Problem heraus, das die Missionswissenschaft nicht nur von jeher stark beschäftigt, sondern auch immer wieder zur Erörterung der Methodenfrage, um die es in ihr geht, geführt hat: das Verhältnis des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen. Wie ihre biblisch-exegetischen und historischen Aufgaben die Missionswissenschaft nötigen, sich als theologische Disziplin über die Notwendigkeit, bei ihrer Behandlung nach den Grundsätzen und Methoden der entsprechenden profanen Wissenschaften zu verfahren, Rechenschaft zu geben, so gilt das erst recht hier für sie, wo sie der dem gleichen Stoff zugewandten Religionswissenschaft begegnet. Die Grenzen, die beiden Wissenschaften durch die Sache gezogen sind, sind so deutlich wie möglich herauszustellen; denn „Religionsgeschichte, Religionsphilosophie, Religionspsychologie und leider auch die Theologie, sind jede für sich harte Herrscherinnen, die ihre Untergebenen unter das Joch zwingen möchten, das sie ihnen bereithalten“ [1]. Die Aufgabe der Religionswissenschaft ist es, die Religionen

---

[1] Gerardus van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, S. 649.

als empirische Erscheinungen historisch-kritisch zu erforschen, phänomenologisch zu verstehen und systematisch darzustellen. In ihrer Vergleichung der Religionen wird sie sich nicht darauf beschränken, ihre jeweilige Besonderheit und damit ihre Unterschiede untereinander aufzuweisen, sondern auch im Rahmen der schon von Schleiermacher gewonnenen Erkenntnis, daß alle Religionen Individuen derselben species sind, die Feststellung nicht zu scheuen brauchen, daß die eine der anderen relativ überlegen ist. Mehr zu sagen, verbietet ihr ihr Charakter als empirische Wissenschaft. Sie kann sich also niemals für die absolute Wahrheit und Geltung einer einzelnen Religion einsetzen. Gerade darum aber geht es bei der missionswissenschaftlichen Behandlung des Verhältnisses zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen[1]. Als theologische Disziplin redet sie von Gott, und zwar von dem Gott, der sich einmal und damit ein für allemal in Jesus Christus offenbart hat. Unter diese Offenbarung stellt sie alle Religionen, auch das Christentum als empirische Erscheinung. Sie weiß, daß die Verkündigung des Evangeliums unter den Religionen nicht nur aus einer Welt ergeht, die es gerade heute immer neu erfährt, daß es auch in ihr trotz eines nahezu zweitausendjährigen Christentums noch „viele Götter und Herren“[2] gibt, sondern sie weiß auch darum, daß das Christentum von seinen Anhängern selbst benutzt wird, ihre fromme Selbstsucht zu besorgen. Durch beides sieht sie den Missionar mit seinem nichtchristlichen Hörer mitmenschlich verbunden. Von daher ist sie nicht mehr geneigt, das Verhältnis von Christentum und nichtchristlichen Religionen als ein Verhältnis von Religionssystemen zu sehen, die mit einem Plus bzw. Minus von religiösen und ethischen Gedanken um ihre Vorherrschaft in der Welt kämpfen, sondern als das Verhältnis des Menschen, dem kundgeworden ist, daß Gott aus Liebe zu ihm in sein Menschsein eingegangen ist, zu dem anderen Menschen, der sich mit den Mitteln seiner Religion, nicht selten unter Inanspruchnahme mehrerer Religionen, sein Leben zu sichern, sein Heil zu beschaffen sucht.

Es ist die Aufgabe der Missionswissenschaft, die jeweils besondere religiöse Situation dieses Menschen mit allen wissenschaftlichen Hilfsmitteln zu erhellen. Dafür stehen ihr neben dem Material, das ihr die praktischen Erfahrungen der Mission darbieten, die Ergebnisse der

---

[1] Vgl. hierzu Gerhard Rosenkranz, Evangelische Religionskunde, Tübingen 1951; Wege und Grenzen des religionswissenschaftlichen Erkennens (in ZThK, Jg. 1955, S. 225 ff.); Was müssen wir heute unter Absolutheit des Christentums verstehen? (ebd., Jg. 1954, S. 105 ff.)

[2] 1 K 8, 5.

religionswissenschaftlichen Forschung zur Verfügung. Es sei nur kurz angedeutet, daß die Mission in gleicher Weise auch der Religionswissenschaft beachtenswerte Dienste geleistet hat, ja, daß es nicht an Missionaren, Missionswissenschaftlern und Theologen gefehlt hat, die, unter Zurückstellung der sie fordernden Wahrheitsfrage, Wesentliches zum Aufstieg und zur Anerkennung der Religionswissenschaft als selbständiger Wissenschaft beigetragen haben. Die Untersuchungen der Religionswissenschaft bestärken die Missionswissenschaft in der Erkenntnis, daß jede Religion als historische Erscheinung ein in sich geschlossenes Ganzes, in allen ihren Begriffen, Namen und Lebensgestaltungen ein von ihrem Zentrum geformter Komplex ist. Das schließt nicht aus, daß mehrere Religionen einander so nahe kommen, wie es z. B. noch in unserer Zeit in China der Fall war, wo Konfuzianismus, Taoismus und Buddhismus ihrem Inhalt nach als eine Einheit betrachtet wurden.

Die östlichen Religionen weisen ihren Anhängern zwei Wege zum Heil: die Mystik, die sie anleitet, ihr Ich in einem letztlich Namenlosen aufgehen zu lassen, und die intellektuell-intuitive Erkenntnis, die ihnen zum Bewußtsein bringen will, sie seien nur Erscheinungsformen des Unendlichen. Beidemal weiß sich der Mensch als einen Teil einer mythisch-magischen Seinsordnung, mit der er sich in Harmonie erhalten oder, wenn er aus ihr abgesplittert ist, wieder in Einklang bringen muß. Diese Ordnung ist nicht nur eine Hinausgestaltung menschlichen Denkens, wie auch die Götter, die der Mensch anbetet, mit denen er paktieren, sich auch selbst verherrlichen kann, nicht nur Bilder sind. Sie sind Wirklichkeit. Es leben in ihnen die großen tragenden Urmächte, die das Dasein von Mensch und Welt durchwalten. In der Meditation und Spekulation ereignet sich etwas, genau so wie dort, wo sich der Mensch in Anruf und Opfer seinen Göttern hingibt. Es geschieht Gemeinschaft. Es entsteht Teilhabe an der Welt der Mächte, die sich in Brahma und Tao, Buddhas und Bodhisattvas, Göttern und Dämonen versinnbildlichen. Das ist das Erregende an aller echten Religion. Sie beschlagnahmt den ganzen Menschen. Sie durchdringt das Leben des einzelnen wie seines Volkes. Das ist noch heute das Unheimliche an ihr wie in den Tagen des Paulus, der darüber seiner Gemeinde in Korinth schreiben mußte[1]. Was schon im Altertum an rationalen Einwänden gegen die Religion laut geworden, was später von Hume bis Freud über sie als Illusion, die aus dem Glückseligkeitstrieb des Menschen entstanden sei, geschrieben worden ist, enthüllt ihre Wirklichkeit als blasse, blutleere Gedanklichkeit.

[1] 1 K 8, 4 ff.; 10, 14 ff.

Ihr stellt die Mission das Bekenntnis zu dem entgegen, der ihre „Gewalten und Mächte ausgezogen und sie schaugetragen öffentlich und einen Triumph aus ihnen gemacht hat durch sich selbst“ [1]. Die Bibel ist im Alten und Neuen Testament die Urkunde vom Kampf Gottes gegen alle Religion. Die in ihr gründende Heidenpredigt verkündet keine neuen religiösen Gedanken, sondern daß in Christus Gott selbst in das religiöse Bemühen des Menschen eingetreten ist, um ihn an seiner Wirklichkeit teilnehmen zu lassen. Das bedeutet die Verurteilung des Menschen, auch des homo religiosissimus; denn Gott ist der Heilige und Herr. Es bedeutet zugleich die höchste Berufung des Menschen, als Gottes neues Geschöpf zur Wahrheit und Herrlichkeit göttlich geheiligten Lebens erlöst zu werden. Die Gotteswirklichkeit bedarf keines Selbstschutzes durch mystische Aphorismen, metaphysische Spekulationen und sakrale Bilder. Sie hat ihren unerschütterlichen Grund in einem historischen Faktum, in einer geschichtlichen Gestalt, vor der alle religiösen und irreligiösen Gedanken, alles menschliche Wollen und Wünschen und Tun in nichts zusammenbrechen – in einem Menschen, keinem halbmenschlich-halbgöttlichen Wesen, in einem Menschen „gleich wie ein anderer Mensch und an Gebärden als ein Mensch erfunden“ [2], von dem es in der Bibel einmal heißt, er sei Gottes „Charakterbild“ [3].

Für die Theorie und Praxis der Mission ergeben sich daraus Fragen über Fragen, etwa nach der Anknüpfung der Predigt an scheinbar vorhandene religiöse und sittliche Werte, nach der Entwurzelung des heidnischen Menschen, der sich zu Christus bekennt, aus seiner mythisch-magischen Ordnung und nach seiner Eingliederung in die durch Christus gesetzte Ordnung, nach dem Verhältnis von Evangelium und Kultur usw. An der Beantwortung solcher Fragen mitzuarbeiten, hat die Missionswissenschaft als eine ihrer vornehmsten Pflichten erkannt. Sie wird zugleich darauf dringen, daß die jungen Kirchen in selbständiger theologischer Arbeit ihre Scheu vor der Wirklichkeit, die ihre religiöse Vergangenheit war und um sie herum religiöse Gegenwart ist, und das Mißtrauen vor der Aufgabe verlieren, die recht eigentlich ihre Aufgabe ist: den heidnischen Bruder aus der Selbstmächtigkeit und Selbsttäuschung seiner religiösen Bemühungen in das Experiment des Glaubens zu rufen, dem es sich dauernd und immer von neuem bestätigt, daß er der Sieg ist, der die Welt und ihre Religionen überwunden hat [4].

Es ist uns darum gegangen, für die Missionswissenschaft als Wissenschaft nicht nur die Vereinbarkeit historisch-kritischer Forschung

[1] Kol 2, 15. [2] Phil 2, 7. [3] Hb 1, 3. [4] 1 J 5,4.

und theologischer Deutung ohne Beeinträchtigung der Wahrhaftigkeit, sondern die Unabdingbarkeit der einen von der anderen um der Wahrhaftigkeit willen aufzuzeigen. Die Beispiele dafür mußten sich darauf beschränken, Ergebnisse mitzuteilen und Aufgaben anzudeuten, ohne die Wege zeigen zu können, auf denen jene in oft mühsamer Kleinarbeit zu gewinnen, diese in Angriff zu nehmen sind. Missionswissenschaft als Wissenschaft ist, wie jede andere theologische Disziplin und wie jede andere echte Wissenschaft, ein dauernder Umschwung im Ineinander der sich vor der Vernunft rechtfertigenden Wahrheitsfindung und des sich vor Gott verantwortlich wissenden „Seins in der Wahrheit". Das eine bewahrt sie vor selbstsicherer Glaubens-, das andere vor selbstsicherer Sachgerechtigkeit. Beides aber verhilft auch dem Missionswissenschaftler zu der „libertas Christiana seu Evangelica libertas conscientiae", von der Luther bekannt hat, daß durch sie „solvitur conscientia ab operibus, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat"[1].

---

[1] De votis monasticis Martini Lutheri iudicium, WA 8; 606, 31 f.

Der Ehrenname Elisas und die Entrückung Elias

Von Kurt Galling

So gut es ging, hat der Verfasser des deuteronomistischen Geschichtswerkes (Dtr) die aus Einzelsagen erwachsene Komposition der Elia-Elisa-Erzählung in seine durch andersartige Nachrichten unterbaute Darstellung einzuordnen versucht[1]. Hat das Elisa-Korpus, was nicht absolut sicher ist, einmal *gesonderl* bestanden, so wäre jedenfalls sein Anfang in 1. Reg 19, 19–21 zu sehen[2]. An die hier geschilderte Berufung Elisas zum Diener des Elia reihte sich – wohl mit einer kurzen Zwischennotiz „Elia und Elisa wohnten in Gilgal"[3] –, jetzt durch 2. Reg 1, 2–17 unterbrochen, wahrscheinlich sogleich die Geschichte von Elias Himmelfahrt an. Innerhalb der durch 16–18 sekundär erweiterten Erzählung in 2. Reg 2, 1–15 darf man das von Elia Berichtete nicht von der Wundertat Elisas trennen[4]. Darüber wird in III noch zu sprechen sein. Zielt aber, wie dort des Näheren gezeigt werden soll, 2. Reg 2 auf die Geistübermittlung an Elisa, dann stammt die ganze Geschichte aus der Überlieferung des *Elisa*kreises, und demgemäß muß auch der Ehrenname, den hier Elia erhält, von seinem (ursprünglichen?) Haftort in der *Elisa*tradition in 2. Reg 13, 14–21 erklärt werden[5]. Will man den Sinn des Namens: רכב ישראל ופרשיו klären, so ist von der in die Todesstunde Elisas gelegten Episode auszugehen. Der originalen Erzählung war der Name des den Elisa besuchenden israelitischen Königs unbekannt, wie 16

---

[1] M. Noth, Überlieferungsgesch. Studien I, 1943, S. 82 ff.; O. Eissfeldt, Einl. in das AT, 1934, S. 327 ff.; A. Jepsen, Nabi, 1934, S. 58 ff.

[2] A. Alt, Die literarische Herkunft von 1. Reg. 19, 19–21, ZAW 32, 1912, S. 123 ff.

[3] Da das Verbum in 2. Reg 2, 2. 4. 6 im plur. steht, in 1 b aber im sing., dürfte das in 1 b nachhinkende „und Elisa" einem jetzt durch die Zeitangabe in 1 a verdrängten Satz entstammen, der Elia und Elisa als am gleichen Ort wohnend einführte.

[4] Es geht schwerlich an, mit H. Stoebe in EKL I, Sp. 1061 ein geschlossenes Erzählungsstück von den Taten Elisas in 2. Reg 2, 13 anfangen zu lassen.

[5] H. Gressmann, Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels[2] (SAT 2, 1), 1921, S. 320.

und 18 zeigen. Die Namhaftmachung des *Joas* in 14 wird auf Dt zurückgehen. Historisch könnte es durchaus zutreffen, daß der To Elisas in die Zeit fällt, da das dritte Glied der Jehu-Dynastie re gierte. Eine ganz andere Frage ist es freilich, ob die 14 b–19 und 20–2 verzahnende Angabe in 14 a: „Als nun Elisa von der Krankheit be troffen wurde, an der er sterben sollte" die ursprüngliche Motivie rung für den Besuch des Königs darstellt. Man hat jedenfalls von Folgenden aus nicht den Eindruck, daß wir es mit einem sterbens kranken Mann zu tun haben: kann er doch aufrecht stehen, um di Hände des bogenspannenden Königs zu halten! Auch verwundert es daß der König den todgeweihten Elisa mit einem Ehrennamen nennt der ihn – in noch zu erörternder Weise – als den kraftvollen Vorkämpfer Israels kennzeichnet. Keinesfalls dürfte der Ehrenname erstmals für diese Stunde geprägt sein, faßt er doch die Summe der Erfahrungen zusammen, die die Jehu-Dynastie mit diesem (freilich nicht in allen Erzählungen!) dynastiefreundlichen und aramäerfeindlichen Propheten gemacht hat. Auch das Weinen des Königs ist kein eindeutiger Hinweis auf die Todesstunde; es könnte ja auch aus einer politischen Not erwachsen sein (vgl. 2. Reg 8, 11 f.). Auf die Todesstunde dürfte freilich die (doppelte!) Anrede: „Mein Vater! Mein Vater" zielen. Man hat gemeint, die Anrede des Propheten als Vater gehöre primär mit dem Kreis der Propheten (בני־הנביאים) zusammen. und sie sei darum viel gemäßer in einen Dialog zwischen Elisa und Elia einzuordnen[1], aber das ist nicht richtig. Wäre die Vater-Anrede Sprachgebrauch innerhalb der prophetischen Kreise, dann würde sie in 2. Reg 4, 40 und 6, 5 nicht fehlen. Belegt ist sie dagegen außer an unserer Stelle in 2. Reg 6, 21 als Anrede Elisas von seiten des israelitischen Königs; und damit korrespondiert im Munde des Aramäerkönigs die Selbstbezeichnung: „Dein Sohn" (2. Reg 8, 9). Wir haben mithin eine formelhafte Redewendung vor uns, die eine auf ehrfurchtsvoller Anerkennung der väterlichen Autorität beruhende Verwandtschaftsbezeichnung aufgreift[2]. Was besagt nun die Doppelung der Anrede? Sie kommt[3] zumeist bei Eigennamen vor – Ausnahme nur 1. Reg 13, 2 und die anders zu verstehende[4] dreifache Anrufung des Landes in Jer 22 – und unterstreicht die Dringlichkeit der Situation; *hier* wird man das doppelte: „Mein Vater! Mein Vater" als *Klage-*

[1] R. Kittel, Die Bücher der Könige, 1900, S. 189.

[2] J. Lange, Formelhafte Wendungen der Umgangssprache im AT (Diss. Zürich), 1949, S. 21 f.

[3] L. Köhler, Archäologisches 19. Hebräische Gesprächsformen, ZAW 40, 1922, S. 37.

[4] J. Herrmann, Zu Jer. 22, 29; 7, 4, ZAW 62, 1950, S. 321 f.

·uf interpretieren dürfen[1]. Hält man sich vor Augen, daß die gleiche Wendung in der Geschichte von Elias Himmelfahrt ja auch zur „Sterbestunde" gestellt wird, so darf man folgern, daß der Tradent von 2. Reg 2, 12 a die Begrüßungsworte des Joas an Elisa bereits in ·inem 2. Reg 13, 14 a umfassenden Text gelesen hat. Dennoch darf ıns dies nicht veranlassen, die *beiden* an Elisa gerichteten Worte, lie doppelte Anrede und den Ehrennamen als Einheit zu nehmen. Der *politische* Titel Elisas רכב ישראל ופרשיו, der jetzt gleichsam die Grabinschrift Elisas vorwegnimmt und das Gedächtnis seines Nanens krönt, muß u. E. unabhängig von der episodischen Verankeung erklärt werden.

I

Die Divergenzen in der Übersetzung des Ehrennamens nötigen uns u einer lexikographischen Erörterung, die wir allerdings möglichst .urz fassen möchten, um den Fluß der Darstellung nicht zu sehr zu .nterbrechen; auch ist die Argumentation großenteils in eine Anıerkung (S. 133 Anm. 2) verwiesen. Im Unterschied zum Lastwagen עגלה), der mit Rindern bespannt ist[2], meint רכב den mit Pferden ›espannten Kriegswagen. Neben רכב findet sich das vom gleichen .tamm gebildete Substantivum מרכבה, das sowohl im sing. (2. Sam 5, 1) als auch im plur. (Jer 4, 13) vorkommt. Das mit מ *instrumentale* gebildete Wort zeigt auch, daß das Verbum רכב primär und grundätzlich das Fahren und nicht das Reiten umschreibt, wenn es auch : und dann (vgl. z. B. Jud 10, 4; Neh 2, 12) für das Reiten ver·endet wird. Das Kriegswagen meinende רכב im Ehrennamen Eliıs ist *nur* im sing. belegt[3], kann also sowohl einen einzelnen Wagen ezeichnen als auch ein Wagenkorps. Im Bereich des alten Orients nd Ägyptens wurden vor einen Kriegswagen immer zwei Pferde gepannt[4]. Das allgemein semitische und den Israeliten vertraute Wort ir *Pferd* war סוס. Zu רכב kann man es im echten oder im kollekven sing. stellen, aber auch den plur. verwenden (2. Reg 10, 2 und es 43, 17). Das im „Schilfmeerlied" (Ex 15, 21, aufgenommen in

[1] L. Köhler aaO, S. 39.

[2] K. Galling, Biblisches Reallexikon 1937, Sp. 352. Bei Kriegszügen spannte an nach Jes 21, 7 auch Esel und Kamele vor zweirädrige (Troß-)Wagen.

[3] Die scheinbare Ausnahme רכבי in Ct 1, 9 beruht u. E. auf einem Schreibhler. Es ist zu lesen רכבו פרעה. Pharaoh gilt als Eigenname, und daher ist auch er eine in Num 23, 18; 24, 3. 15 belegte Wortstellung und Suffigierung möglich.

[4] In 2. Reg 9, 25 kann das: „wir waren fahrend mit Jochen" nur auf die von vei Pferden gezogenen Offizierswagen zielen (vgl. auch Jes 21, 7. 9). Der akkasche Parallelausdruck lautet: *sīsê ṣimdāt nīri*.

Ex 15, 1) begegnende סוס וְרֹכְבוֹ, wofür סוס וְרֹכְבוֹ oder[1] סוס וָרֶכֶב zu lesen ist, meint die Rosse und die dazugehörenden Streitwagen. סוס (koll.) ist wohl deswegen vorangestellt, weil in ihm – wegen seiner Schnelligkeit! – das eigentlich Erregende der den Israeliten so gefährlichen Waffengattung gesehen wurde. Es mag auffallen, daß dann von der *Bemannung* des Kriegswagens gar nicht gesprochen wird. Das haben die *Massoreten* nicht nur hier, sondern auch an anderen Stellen und beim Auftauchen eines anderen Terminus vermißt. Dergestalt deutet ihre Punktation des Wortes פרשים auf die „Reiter" bzw. „Wagenfahrer". Aber das ist nicht richtig, wie noch im einzelnen darzulegen ist. Vorweg sei angemerkt, daß eine Einheitsbezeichnung für die auf einem Kriegswagen Stehenden schon um deswillen nicht erwartet werden darf, weil diese ganz verschiedene Funktionen ausübten und auch im Range unterschieden waren. Dem bogenschießenden (Jer 4, 29) Offizier (שר) war der Wagenlenker (רַכָּב 1. Reg 22, 34) unterstellt, den man nach 2. Reg 9, 17 f. *auch* רַכָּב סוס (NB! nicht: Reiter!) nennen konnte. Neben dem שר begegnet vereinzelt auch ein „Dritter" (שליש), der die Pfeile reichte und als *lieu-tenant* einspringen konnte. In Jes 21, 9 findet sich die einmalige Wendung רכב איש, aber das erklärt sich aus der Konfrontierung mit רכב חמור und רכב גמל, den zweirädrigen Troßwagen mit Eseln und Kamelen, bei denen die Treiber nebenher gingen (Jes 21, 7). Der Kriegswagen, auf dem sich Menschen befanden, erhält an beiden Stellen die Apposition: צמד פרשים „ein Joch von Streitrossen" (vgl. S. 131 Anm. 4). Wenn in 2. Sam 1, 6 von „Herren der Kriegswagen und Rosse" (vgl. L. Köhler) gesprochen wird, so ist damit der philistäische Ritteradel gemeint, den *marjannu* in den akkadischen und ägyptischen Texten vergleichbar. Und diese „Herren" sind nichts anderes als die שרים unter Salomo (1. Reg 9, 22). Dabei ist allerdings vorausgesetzt, daß das an den vorgenannten Stellen vorkommende פרשים (punktiere: פְּרָשִׁים!) die Streitrosse vor dem Kriegswagen und nicht Wagenfahrer bzw. Reiter meint. Dazu noch folgende Erwägungen:

Nur an drei Stellen kommt פרש als koll. sing. vor, und jedesmal ist, wie der in Anm. 2 näher dargelegte Zusammenhang beweist, das Streitwagengespann gemeint[2]. Der erheblich häufiger im Alten Testa-

[1] Frank M. Cross, Jr.-David Noel Freedmann, The song of Miriam, JNES 14, 1955, S. 243.

[2] In Nah 3, 3 bildet das sich aufbäumende פרש die Parallele zu dem dahinjagenden Pferd. Zu מעלה als „sich aufbäumend" vgl. L. Köhler, Lexikon, S. 783 b; von da aus ist auch mit Syr. der Text in Jer 46, 4 zu ändern: „Schirrt an die Pferde, laßt anspringen" (hif! הפרשים!). Ez 26, 10 lautet: „Infolge des Gewimmels

nent anzutreffende plur. wird in den Wörterbüchern von GESENIUS und KÖHLER[1] in nicht unerheblicher Differenz auf „Reiter" (bzw. Wagenfahrer) und „Streitrosse" (Reitpferde) verteilt. Da die *jüngere* Orientwelt – und so auch ihre Sprachen – im wesentlichen den *Reiter* und das zum Reiten gezüchtete *Pferd* kennen, wogegen der bis ins 7. Jh. v. Chr. bei weitem vorherrschende zweirädrige Kriegswagen stark in den Hintergrund trat oder völlig verschwand, hatte die Unterscheidung bzw. Zusammenordnung von *paraš* und *parraš* (vgl. רַכָּב oben) ihren guten Sinn. Sich dem, wie wir meinen, sekundären Verständnis von פרש im Sinne einer Person anzuschließen, d. h. an *Reiter* zu denken, war in der Zeit der Reiterheere (Perser und Diadochen) naheliegend, wie die LXX erkennen läßt. Doch ist zu beachten, daß auch griech. *ἱππεύς* den Wagenfahrer, wie *ἵπποι* den Streitwagen meinen kann. Nicht ohne Einfluß auf die Massoreten dürfte das Nebeneinander von פרשים und סוסים gewesen sein. Davon ist alsbald zu sprechen. Zuvor aber stellen wir von den in Anm. 2 durchgesprochenen Belegen[2] zwei besonders instruktive heraus, die

---

einer Pferde wird dich der Staub decken (aufgenommen in 11); durch den Lärm von פרש (besser mit LXX: פרשיו) und das Rad samt Wagen (nach LXX: die Räder seines Wagens – koll. –) werden deine Mauern erdröhnen." Daß man den Lärm (es müßte dann auch תרועה gesagt sein!) eines Wagenfahrers bzw. Reiters beim Herangaloppieren hören kann, darf man billig bezweifeln! Zu Ez 26, 10 ist 2. Reg 7, 6 zu stellen: קול רכב קול סוס. Dagegen ist in Jer 4, 29 u. E. statt קול zu lesen קל, und dieses קל gehört mit קַל = schnell zusammen (vgl. Jer 30, 16): „Wegen der *Schnelligkeit* des Streitrosses (koll.) und des – auf dem dazugehörenden Wagen stehenden! – Bogenschützen ist die Stadt auf der Flucht."

[1] W. GESENIUS, Hebr. und aram. Handwörterbuch über das AT, 17. Aufl. von FR. BUHL, 1917, S. 663; L. KÖHLER – W. BAUMGARTNER, Lexicon in VT Libros, 1953, S. 783 (hier fehlt der Hinweis auf die *ZKR*-Inschrift).

[2] Soweit L. KÖHLER פרשים nicht auf Reiter deutet, sondern auf Pferde, sieht er in ihnen die Reitpferde im Gegensatz zu den Wagenpferden (סוסים). Aber weder Ez 27, 14, wo סוסים und פרשים neben Maultieren als Import aus Kleinasien genannt werden, ist dafür beweisend, noch Jo 2, 4 und Hab 1, 8, wo beide Pferdearten in direkter Parallele stehen. Aus 1. Sam 8, 11 ergibt sich zudem, daß פרשיו mit מרכבה zusammengehören, d. h. vor den Wagen gespannt werden. Jes 22, 6 und 28, 8 lassen verschiedene Emendationen zu, so daß man von diesen Stellen besser absieht. Nah 3, 3 ist bereits S. 132 Anm. 2 besprochen. Wo eine Reihung von פרשים + רכב + סוס auftaucht, wie in Ex 14, 23. 26. 28; Ex 15, 19, ist סוס, wie חיל in Ex 14, 17, der Oberbegriff: eine „Kavallerietruppe" bestehend aus Kriegswagen mit Gespannen. Das geht besonders aus Ex 15, 19 im Vergleich zu Ex 15, 21 hervor. In dieser Weise ist auch Jes 31, 1 zu interpretieren. Für den nicht eben seltenen Doppelausdruck רכב ופרשים ist von denjenigen Stellen auszugehen, in denen es sich eindeutig um Kriegswagen samt Gespannen, nicht aber um (bespannte) Kriegswagen und daneben noch um Reiter handelt. Dies ist u. E. in Gen 50, 9; 1. Reg 1, 50; 9, 19 (s. o. im Text) und 10, 26 (s. o. im Text) der Fall. In 2. Reg 13, 7 werden die Gespanne *vor* den Wagen genannt – Reihenfolge also wie in 2. Reg 6, 17 –; die Wehrmachtsbeschränkung zielt auf zwei Waffengattungen, die Fußsoldaten und das Kriegswagenkorps (für Wagen *und* Gespanne gilt die Zahl fünfzig, die zehn ist irrtüm-

die ursprüngliche Bedeutung von פרשים erkennen lassen. In 1. Re 9, 19 tauchen neben den Vorratsstädten Salomos noch ערי הרכב un ערי הפרשים auf, die man nach dem Befund in Megiddo eher al Quartiere *eines* Komplexes zu deuten hat; denn ohne Menschen (un Pferde!) geht es ja auch nicht in den Wagenstädten ab! Die Erklä rung findet sich in 1. Reg 10, 26: Salomo schaffte sich רכב ופרשים an – Zwischenbemerkung mit Zahlen (s. sogleich) – und er brachte si zur Ruhe (vgl. BH) in den Wagenstädten (sc. draußen) und bei Hof in Jerusalem. Das Verbum „zur Ruhe bringen" mag man bei Wage und Pferden verwenden, schwerlich aber bei hochgestellten Offizieren Sollte es Zufall sein, daß diese Notiz jetzt in einem Zusammenhan steht, der Pferdetribute und Pferdehandel Salomos erwähnt? Wen das normale Verhältnis von Pferden und Wagen zwei zu eins is (2. Sam 13, 5), so kann sich das in Garnisonen, wo man Ersatz pferde und Jährlinge halten mußte, auf drei zu eins verschieben (1. Reg 5, 6; 2. Chr 9, 25 gegen 1. Reg 10, 26; 2. Chr 1, 6).

Wie schon oben bemerkt, mag man einen wesentlichen Einwan gegen die Interpretation von פרשים als Streitrosse (vor dem Kriegs wagen) darin sehen, daß ja doch die Israeliten für die Pferde einfach סוס bzw. סוסים sagen konnten. Wozu dann noch von פרשים sprechen? U. E. handelt es sich um einen aus dem nordsyrisch-aramäische

---

lich von den 10 Tausend Soldaten übernommen). Wo Zahlen und Bezeichnunge nicht in Ordnung sind, wie in 2. Sam 8, 4 zu 1. Chr 18, 4 und 2. Sam 10, 18 z 1. Chr 19, 18, erklärt sich dies wohl am ehesten so, daß in den offiziellen Liste zwei Titel nebeneinanderstanden: רכב ופרשים + איש רגלי. Gelähmt bzw. getötet ha David ja nicht die Wagen, sondern die Gespanne (פרשים). Vergleicht man 1. Ch 19, 7 mit dem vorangehenden Vers, so ergibt sich, daß רכב Wagen und Gespann (רכב ופרשים) meint bzw. die Pferde mit einschließt. Das in 1. Reg 20, 20 nach hinkende ופרשים dürfte nicht Glosse zu dem „er rettete sich zu Pferde" sein, son dern zu der Reihe des nächsten Verses: die gesamte Kavallerie, d. h. die Wagen . . (und die Gespanne), gehören. סוסים ופרשים (ohne Suffixe) ist in Ez 38, 4 un Hos 1, 7 Glosse, in der das übliche Wort סוסים durch den Fachausdruck פרשי interpretiert wird: Pferde, d. h. eingefahrene Streitrosse! Von den assyrische Statthaltern und Befehlshabern heißt es in Ez 23, 6. 12 רכבי סוסים. Davor steh das Wort פרשים. Die Übersetzung: „Reiter" ist keineswegs sicher, da רכבי סוסים nach 2. Reg 9, 17 auch „auf Wagen fahrend" bedeuten kann und es sich ja auch bei den Genannten nicht um einen Kriegszug handelt! Man wird Ez 23, 6. 1 von Ez 38, 4 aus deuten müssen. חיל ופרשים begegnet in Esr 8, 22 und Neh 2, 9 Haben die Delegierten des persischen Großkönigs, Esra und Nehemia, de Wüstenweg zu Wagen zurückgelegt, so bestand das Geleit nicht aus Fußsoldate und Reitern, sondern es war eine Eskorte „mit Streitrossen". Da es im Perser heere Reitertruppen gab, wäre hier auch die Übersetzung „[Offiziere der] Wehr macht, d. h. Reiter" *möglich*. Vergleicht man Dan 11, 40 mit 1. Makk 1, 17, s wird man trotz des (archaistischen) Sprachgebrauchs, der an ein Kriegswagen korps mit Bespannung denken läßt, auch mit der Möglichkeit rechnen, daß de im 2. vorchristl. Jh. lebende Autor an ein Wagenkorps *und* an Reiterei gedach hat.

Raum stammenden *Fach*ausdruck, der auch in der aus Hamath stammenden Inschrift eines Aramäerkönigs anzutreffen ist[1]. Ob dabei auf eine besondere *Rasse* gezielt wird oder an die durchgeführte *Ausbildung* des Pferdes gedacht ist – vielleicht beides zusammen? –, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls waren derartige Kriegspferde wegen ihrer Schnelligkeit und Ausdauer berühmt (Jes 30, 16; 31, 1 b). War פרשים aber ein von den Israeliten letztlich immer so empfundenes „Fremdwort", dann konnten sie סוס bzw. סוסים als *Oberbegriff* und Gesamtkennzeichnung der Waffengattung voranstellen und das je und dann noch durch רכב und פרשים erläutern (vgl. S. 133 Anm. 2).

II

Der Ehrenname Elisas רכב ישראל ופרשיו muß nach dem in I Bemerkten übersetzt werden: „Kriegswagenkorps (koll. sing.) Israels und dessen Gespanne". Sieht man zunächst einmal von dem Metaphorischen ab, so galt offensichtlich die *moderne*, seit *Ahab*[2] zu hoher Blüte gekommene Waffengattung als etwas überaus Rühmenswertes, da sich in ihr die militärische Stoßkraft Israels konzentrierte. H. Gressmann (s. o. S. 129 Anm. 5), der den Namen psychologisch interpretiert, erinnert an Deboras Namen „Mutter in Israel" – Verweis auf 2. Sam 20, 19 – und an den bei Euseb überlieferten Ehrennamen des Jakobus „Festung des Volkes". „Elisas Ratschläge und Orakel ersetzten ein ganzes Kriegsheer." Das scheint uns aus zwei Gründen nicht ausreichend. Einmal wird nicht erklärt, warum es gerade das Wagenkorps sein muß, das zum Vergleich anregt, und zum zweiten ist übersehen, daß dem Namen sehr oft ein numinoses Element innewohnt. Mögen die Könige der Jehu-Dynastie darüber nicht viel nachgedacht haben, die Kreise der (Kult-)Propheten spüren etwas von dem mythischen Untergrund, dem Zeichenhaften des Namens (s. u.). Es ist freilich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß davon erst nach dem Tode Elisas *gesprochen* wurde.

---

[1] *ZKR* war im VIII. Jh. König von Hamath und Laʿasch (M. Noth, ZDPV 52, 1929, S. 124 ff.). Die in einem nicht ganz übersehbaren Kontext auftauchenden Worte *lrkb wlprs* übersetzt H. Gressmann in AOT[2], 1926, S. 444: „Streitwagen und Rosse", Fr. Rosenthal sagt in ANET, 1953, S. 502 mit Fragezeichen: *charioteer and horsemen*".

[2] Ahab von Israel zog nach dem Bericht Salmanassars III. (854 v. Chr.) mit 2000 Wagen und 10 000 Fußsoldaten ins Feld (AOT, S. 341). Im Gegensatz zu den Königen von Damaskus und Hamath hatte Ahab keine Reiter auf Reitpferden (*pethallu*)!

Den Beweis für unsere These vom mythischen Untergrund de Namens kann man 2. Reg 6, 8–23 entnehmen. Die von der „Blen dung der Aramäer" handelnde Geschichte ist keine Einheit, sonder besitzt in 15–17 einen Einschub, der seinerseits zu Veränderungen i der Umgebung geführt hat. Der Hauptfaden der Erzählung läß sich wie folgt zusammenfassen: Der (anonyme) Aramäerkönig wil sich durch Operationen im israelitischen Hinterland des israeliti schen Königs bemächtigen. Da diese Unternehmungen, wie man ihn mitteilt, an Elisas übernatürlichem Vorherwissen scheitern, befiehl er, Elisa auszuheben. Man erkundet, daß Elisa sich in Dotan auf hält. Daraufhin entsendet der König Häscher, die den Propheter fangen sollen. Sie kommen nachts zur Stadt und (am anderen Mor gen?) „steigen sie zu ihr (oder: ihm) herauf"[1]. Der Prophet wird die von seinem bisher schon bekannten Vorherwissen aus geahnt ha ben, jedenfalls bittet er – kurz vor seiner Verhaftung – Jahwe dar um, die Aramäer zu blenden (vgl. Gen 19, 11). Das Gebet sprach ursprünglich von „dieser Schar da"[2]. Die mit Blindheit geschlage nen Aramäer gehen nun mit Elisa zu Fuß nach Samarien. In de Stadt werden sie dem König vorgestellt. Elisa widerrät die Tötung der Waffenlosen und schlägt vor, sie nach einer Mahlzeit zurückzu schicken. Der König veranstaltet ein „großes Mahl" – das zielt auf di Qualität, nicht die Quantität! –, überhöht so Elisas Anregung un beschämt die Aramäer. Der Schlußsatz lautet: „Seitdem fielen kein Scharen Arams mehr in das Land Israel ein." Niemand, der di Verse 18–23 liest, käme auf die Idee, Tausende von Aramäern seien mit Roß und Wagen ausgezogen, Elisa zu fangen, und Tausend seien in Samarien bewirtet worden. Das Wunder der Stunde kul miniert in dem *einen* erfüllten Gebet des Propheten. Man vermiß auch nicht den zwischendurch einmal auftretenden Diener Elisas, un mit Ausgang und Aufbau der Erzählung haben die feurigen Kriegs wagen rings um Elisa nichts zu tun! Diese aber stehen im Zentrun der Verse 15–17. Da macht sich der nichtsahnende Diener des Gottes mannes[3] am frühen Morgen auf und erschrickt vor dem riesige

[1] ירד kann unter Umständen auch ein Hinaufsteigen bedeuten. Hier ist nu die Übersetzung „und sie stiegen zu ihm (Elisa) bzw. zu ihr (der Stadt) hinauf möglich, weil sich der *tell dōtan* auf einer natürlichen Kuppe aus einem Talgrun erhebt. Vgl. auch das zu 2. Reg 2, 2 in ZDPV 66, 1943, S. 153 f. Bemerkte (S. 13 Anm. 3).

[2] נדיר wird durch 23 nahegelegt. Graphisch war die Änderung von הנדיר הזה z הגיירהזה sehr einfach.

[3] Das Wort משרת (Diener) kommt in den Elisa-Geschichten vor (1. Re 19, 21; 2. Reg 4, 43). Der Ausdruck יישכם לקום ist nach Ps 127, 2 keinesweg ungewöhnlich. Die in BH angedeuteten Änderungsvorschläge übersehen, da

Kriegswagenheer der Aramäer, das Dotan umzingelt hat. Ihm hilft Elisa durch das Gebet an Jahwe, er möge dem Knaben die Augen öffnen. „Da öffnete Jahwe die Augen des Knaben, und er sah, und siehe: das Gebirge war voll von feurigen pferdebespannten Wagen (סוסים ורכב אש) rings um Elisa.“ (17) Die Furcht des Knaben ist gebannt, aber weiter geschieht nichts, es sei denn, man sähe den Hauptfaden als Fortsetzung an, in dem Elisa nun um eine neue, *andere* Hilfe bittet. Hier die Abwehr der Aushebung Elisas durch die Blendung der Aramäer, dort ein nicht zum Einsatz kommendes mythisches Kriegswagenkorps! Die Divergenz ist deutlich. Das Fragment hat auch eine regelrechte *Kriegs*situation zur Voraussetzung. Wir, so sagt Elisa, scheinen zwar in der Minderheit zu sein, aber in Wirklichkeit haben wir mehr Truppen bei uns als jene bei sich haben! Solche Tröstung gebührt letztlich dem Heer der Israeliten und seinem König, dem es im Vergleich zu den Aramäern besonders an Kriegswagen zu mangeln scheint (vgl. 2. Reg 13, 7!). Daß hier die Vision dem *Knaben Elisas* zukommt, wird damit zusammenhängen, daß man primär nur den engsten prophetischen Kreisen etwas von der mythischen Entfaltung des Ehrennamens Elisas bezeugen wollte. Das Bild der Vision ist eigentümlich orientiert: Es kombiniert *zwei* Komplexe: das Gebirge (an der Front) ist voll von feurigen Kriegswagen, und die feurigen Kriegswagen sind rings um Elisa! Auf dem zweiten liegt aller Nachdruck. *Er* steht im Zentrum des Kriegswagenkorps; es sind jedenfalls *seine* Wagen und *seine* Streitrosse! Wollte der jüngere Erzähler das Mythologem dem Hauptfaden einordnen, dann mußte der Wortlaut der (älteren) Erzählung an einigen Stellen abgewandelt werden. Deshalb spricht er (8 a) von einem *Krieg* Arams, nicht von Streifscharen wie der Schluß, deshalb erweitert er das „und sie kamen des Nachts zur Stadt“ durch ein „und sie umzingelten“, deshalb erläutert er das „sie“ – entsprechend 15 – durch „Pferde und Wagen und eine große Heeresmacht“. Konsequenterweise wird aus „dieser Schar“ (18) „dieses Volk da“. Kam es auch zu keiner Aktion, so mußte doch ein Angst und Schrecken verbreitendes Kriegsheer der Aramäer da sein, wenn dessen Gegenüber die feurigen pferdebespannten Wagen darstellten. Der Einschub hat uns so für einen Augenblick den mythischen Untergrund des Ehrennamens Elisas erhellt[1].

Elisa ja ein Vorher-Wissen besitzt und daher seinerseits nicht erst das feindliche Heer zu erblicken braucht.

[1] Für die den feurigen Wagen vorgespannten Rosse nimmt der Erzähler hier und in 2. Reg 2 den üblichen Ausdruck סוסים. פרשים hätte als „Fremdwort“ (Fachausdruck) gegebenenfalls noch erklärt werden müssen (s. o. S. 133 Anm. 2).

Problematischer ist das zweite Beispiel. Innerhalb der komplexen einmal selbständigen Erzählung von Samariens Hungersnot und Rettung (2. Reg 6, 24–7, 20) steht der wunderbare Abzug der Aramäer – wenigstens der Sache nach – im Zentrum. Die Aussätzigen (7, 3 ff.) stellen fest, daß das Lager der Aramäer menschenleer ist und können den Vorräten und Schätzen in den Zelten entnehmen, daß die Aramäer Hals über Kopf geflohen sind (vgl. 7, 15). Sie melden das dann in Samarien, so daß man nach der Kontrolle das Lager plündern und sich satt essen kann (7, 10–16). Im nachholenden Stil folgt in 6–7 die Erklärung: Jahwe (= der Herr) hatte nämlich das Heer der Aramäer hören lassen den Lärm von Kriegswagen (und) den Lärm von Pferden (und) den Lärm einer großen Heeresmacht – bei der an 2. Reg 6, 14 erinnernden Reihenfolge könnte „die große Heeresmacht" freilich auch explikativ zu nehmen sein –, und so schlossen die Aramäer, daß den Israeliten die Heere der Hethiter und Ägypter (sic!) zu Hilfe gekommen seien. Daher die eilige Flucht. Substituiert man, daß dem Lärm ein wunderbares Brausen in der Luft entsprach, so darf man fragen, ob nicht die besondere Art des panischen Schreckens irgendwie mit dem „Himmelsheer" Elisas zusammengehört. Denn *er* hatte ja die Szene im Lager der Aramäer vorausgewußt, als er ganz dezidiert das Ende der Hungersnot ankündigte. Wenn das richtig sein sollte, so wäre festzustellen, daß *hier*, wo Jahwe das unmittelbare Subjekt ist, alles Mythische ins Unanschauliche abgeblaßt ist. Wir kommen darauf in Abschnitt IV noch einmal zurück. Sehr viel enger berührt sich unser zuerst genanntes Beispiel (2. Reg 6, 15–17) mit der nunmehr zu behandelnden Vision in 2. Reg 2.

III

In der zumeist als „Himmelfahrt Elias" titulierten Geschichte (2. Reg 2, 1–15) stellt diese gleichwohl nicht den eigentlichen Skopus dar. Das ist vielmehr die Zuordnung des Schülers zu seinem Meister. „Als die Prophetengruppe drüben[1] das sah (daß Elisa trockenen Fußes den Jordan durchschritt), da sprachen sie: Übergegangen ist der Geist Elias auf Elisa! Und sie liefen ihm entgegen und warfen sich vor ihm anbetend nieder." (15) Ist dies aber der Zielpunkt, so wird man vermuten dürfen, daß zwar das Faktum der Entrückung Elias statuiert werden mußte, daß aber das Wie? keiner detaillierten Beschreibung bedurfte, wenn diese natürlich auch gegeben werden

[1] Dem מנגד in 15 korrespondiert das מנגד מרחק in 7 a.

konnte. H. GUNKEL[1] will in 1a die Überschrift sehen, doch würde dann der breiten Exposition alle Spannung genommen. Auch als *reine* Zeitangabe: „Damals, als Jahwe den Elia im Sturmwind zum Himmel aufsteigen ließ . . .“ verrät sie zu viel. Es mag einmal dagestanden haben: Eines Tages geschah es, als . . . (vgl. 2. Reg 4, 8). Es ist nämlich nicht unwahrscheinlich, daß erst Dtr die Einleitung in Anknüpfung an 11b schrieb, um über 2. Reg 1, 17 aβ–18 hinweg an die letzte *Elia*-Geschichte in 2. Reg 1, 2 ff. anknüpfen zu können[2]. Die Erzählung lebt davon, daß das Geheimnis der Stunde von Elia selbst erst im letzten Augenblick enthüllt wird. An anderer Stelle[3] ist über das in 2. Reg 2, 1 genannte Gilgal gesprochen worden. Entgegen unzureichend begründeten Vorschlägen ist Gilgal bei der *chirbet el-mefdschir* n. von Jericho (*tell es-sultān*) zu lokalisieren und dieses in Jos 3 f. erstmals genannte Gilgal ist *auch* hier gemeint[4]. Der Zick-Zack-Weg von Gilgal im Jordantal heraus nach Bethel und von da wieder herunter nach Jericho und schließlich an den Jordan ist zwar auffallend, aber mit ihm wird wohl unterstrichen, daß Elia den Elisa abschütteln will, nicht freilich, damit seine Himmelfahrt ohne Zeugen bleibe, sondern damit er erprobe, ob Elisa bereits das Geheimnis ahnt. Für den Hörer der Geschichte machen die Gespräche zwischen Elisa und den Propheten in Bethel und Jericho das ebenso deutlich, wie die von Elisa ausgehende Weisung, darüber zu schweigen. Das Geheimnis der Entrückung wird in 2. Reg 2, 3. 5. 9. 10 durch das Verbum: „fortnehmen“ (לקח) umschrieben, das auch in Gen 5, 24 und Ps 49, 16; 73, 24 in diesem Sinne gebraucht wird. Der wohl nachträglich von 15 f. aus erweiterte Text[5] dürfte ursprünglich so erzählt haben: „Und sie gingen an den Jordan. Und als sie beide am (Ufer des) Jordan standen, nahm Elia seinen Mantel, rollte ihn und schlug damit die Wasser. Da teilte es sich hierhin und dorthin, und sie beide gingen trockenen Fußes hindurch.“ (6 b–8) Von der Wunderkraft des Mantels ist bereits bei der Berufung Elisas die Rede (1. Reg 19, 19 f.); man mag es zugleich als Vorweis auf die Auswirkung der Geistübertragung an Elisa ahnen. „Und es ge-

---

[1] H. GUNKEL, Genesis, 1917, S. 193.

[2] Zu 2. Reg 1, 17 f. vgl. M. NOTH, Studien I, S. 83, Anm. 5.

[3] K. GALLING, Bethel und Gilgal, ZDPV 66, 1943, S. 151–154.

[4] Vgl. jetzt auch J. MUILENBURG, BASOR 140, 1955, S. 11–27.

[5] Entsprechend 2 + 4 sollte der Schluß von 6 lauten: „Und sie gingen zum Jordan“. Das unnötige „sie beide“ dürfte mit dem שניהם[ו] in 7 b identisch sein. Da mit den fünfzig Mann der Prophetenkreise in 7 a offensichtlich die in 16 (Nachtrag) angeführten kraftvollen fünfzig Männer *bei* der Prophetengruppe aus Jericho (15) gemeint sind, so ist, wenn man nicht 7 a als Ganzes streicht, jedenfalls die Zahl zu eliminieren.

schah, als sie hindurchgingen, da sagte Elia zu Elisa: Erbitte di etwas, was ich dir tun soll, *bevor* ich von dir weg fortgenommen werde! Da sprach Elisa: Es werde mir doch der Erstgeburts-Antei deines Geistes zuteil! Da sagte er: Du hast eine große Bitte getan (Immerhin:) Wenn du mich siehst als einen von dir Entrückten (אם־תראה אתי לקח מאתך), so möge es dir also sein; wenn aber nicht so wird es nicht sein." (9 f.) Indem Elia das Geheimnis der Stunde preisgibt, stellt er zugleich seinem Diener eine Bitte frei. Wie auch immer die aus dem Erbrecht (vgl. Dtn 21, 17) stammende Wendung von den zwei Teilen, d. h. zwei Dritteln zu prolongieren sei – hat der Erzähler angenommen, daß das letzte Drittel des Charisma bei dem zum Himmel Entrückten verbleibt, oder daß es dem Kreis der Propheten als Ganzem zukommt? –, in jedem Fall ist deutlich, daß die prophetische Geistbegabung übernatürliche Kräfte in sich birgt, die den Empfänger zu *Wundertaten* befähigen (spezieller Aspekt des Elisa-Kreises!). Wie ist nun die Limitierung in der Antwort Elias zu verstehen? Die bisherige, u. E. abwegige Interpretation unterstrich von 2. Reg 6, 17 und Luc 24, 16. 31 ausgehend das: „wenn du *siehst*" und erklärte das dann so: Wird – was im Moment noch offen bleiben muß! – Elisa des *Schauens* der Entrückung gewürdigt, so darf er der Geistübertragung gewiß sein; wird ihm die Schau versagt, so heißt das zugleich, daß er keinen Geist empfangen wird. Wäre dies die richtige Erklärung, so sollte man zum mindesten in der Ankündigung auch den in 2. Reg 6 und Luc 24 vorkommenden Ausdruck mit Jahwe als Subjekt erwarten (Wenn Jahwe dir die Augen öffnet, zu sehen, wie ich entrückt werde!), zum andern aber ist die Prämisse fraglich, ob nämlich Elia mit diesem Satz die ihm möglich erscheinende Geistübertragung in eine ihm nicht verfügbare „Vision" zurückverweisen will. Läse man nur den Satz: „Du hast eine große Bitte getan!", die das Ungeheure der Bitte unterstreicht, so würde man jedenfalls über die *Möglichkeit* einer derartigen Geistübertragung nicht im Zweifel sein. Elia hatte doch seinem Diener angeboten, daß *er* (nicht Gott!) ihm etwas antun wolle, und Elisas Bitte geht davon aus, daß Elia (nicht Gott!) über die Geistübertragung verfügen kann. Der Akzent bei der Limitierung liegt also ganz woanders, und zwar in der im *participium perfectum* umschriebenen Entrückung. Der Sinn, der an Angebot *und* Bitte anknüpft, ist folgender: Du erbatest von mir etwas auf mein Angebot hin, *bevor* ich entrückt würde; nun es die Geistübertragung ist, muß ich einschränkend und klärend hinzufügen: eine Geistübertragung ist erst möglich unmittelbar *nach* meiner Entrückung, d. h. zu einem Zeitpunkt,

in dem du das Faktum der *geschehenen* Entrückung statuieren kannst. Anders ausgedrückt: Wenn ich dem Lande der Lebenden entnommen bin (vgl. Jes 53, 8), wenn du mich *nicht mehr* siehst, darfst du des Geistempfanges gewiß sein! Trifft die Exegese von 9 f. das Richtige, so ergeben sich daraus für 11–12 ganz bestimmte Folgerungen. Gehen wir von 12 aus: „Als Elisa das sah, schrie er: ‚Mein Vater, mein Vater! Kriegswagenkorps Israels und dessen Gespanne!' Und er sah ihn nicht mehr und er ergriff seine Kleider und zerriß sie völlig."[1] Die Reihenfolge ist auffallend, um nicht zu sagen widerspruchsvoll. Im Trauerritus zerreißt man zuerst die Kleider und dann erhebt man die Klage. 12 a α hinter 12 a β b zu stellen, wäre freilich keine Lösung, zumal sich dann die beiden Aussagen vom „Sehen" noch mehr stießen! Vielmehr stellt 12 a β b eine der (älteren Fassung der) Erzählung selbst völlig genügende Aussage dar: „Als er (Elisa) ihn [den im Sturme Entrückten] nicht mehr sah, da zerriß er seine Kleider." Man könnte nun einwenden, daß Elisa doch von dem Angebot Elias aus die Entrückung sehnlichst erwarten mußte und nicht zu trauern brauchte, aber dem Erzähler kam es darauf an, die Szene nach der Ordnung in Israel zum Abschluß zu bringen. Die Problematik der Aussage: „Und er sah ihn nicht mehr" ist in den Kommentaren kaum genügend erfaßt worden.

Man ging davon aus, daß Elisa die Entrückung gesehen hat (so auch 12 a α!), und fand das nun in dem Satz unterstrichen: „und er sah ihn nicht mehr!" Traute denn Elisa seinen eigenen Augen nicht, oder zweifelte er an der Realität einer Entrückung? Elisa gehörte doch nicht zu den fünfzig Skeptikern, die der Anhang der Geschichte (16–18) zur Bestätigung bemüht, denn Elisa wußte um das Unsinnige einer Nachsuche! U.E. ist die Lösung darin zu sehen, daß 12 a β b mit dem Vordersatz 12 a α ursprünglich gar nichts zu tun hat. Es sind *Varianten,* die auf zwei verschiedene Aussagen in dem vorangehenden Verse antworten. In dem *einen* Fall liegt der Nachdruck darauf, daß Elia wirklich entschwunden ist, in dem anderen, daß Elisa etwas Bestimmtes zu sehen bekommen hat, was ihn zur Klage und zur Namengebung Elias veranlaßt! Die ältere durch 12 a β b weitergeführte Darstellung der *Entrückung* lautet: „Und es geschah, als sie noch miteinander gingen und redeten, . . . da stieg Elia im Sturme auf gen Himmel (und als Elisa ihn nicht mehr sah, . . . usw.)." Statt ויעל (qal) könnte man mit LXX וילקח erwarten, oder nach 1 a ויעל als hif. zuzüglich יהוה את־ ansetzen. Aber, wie dem auch sei, in jedem

[1] Wörtl.: „in zwei Teile"; vgl. Matth 27, 51.

Fall ist die Entrückung mit dem Sturmwind verknüpft, und sie geht im Nu vor sich (vgl. Apg 1, 9). Die jüngere Version, genauer gesagt, der in 11 f. nachweisbare Einschub, der vielleicht von demselben Autor stammt, der den Nachtrag einfügte (16–18 und 7 a!), lautet (herausgelöst): „Und plötzlich, feurige Kriegswagen und feurige Rosse! Und sie trennten die beiden! Als das Elisa *sah,* schrie er auf: Mein Vater, mein Vater! Kriegswagenkorps Israels und dessen Gespanne!" Weil R. Kittel[1] 2. Reg 2, 11 f. weder von 2. Reg 13 noch von 2. Reg 6 aus interpretiert, kommt er zu der Meinung, das „eben Geschaute" habe den Ruf hervorgerufen. In Wirklichkeit ist es genau umgekehrt. Primär ist die Übertragung des Ehrennamens von der Sterbestunde Elisas (2. Reg 13) auf die analoge Situation bei Elia. Und zugleich wird der mythische Untergrund des Namens wirksam, ähnlich wie in 2. Reg 6: Soll Elia der Ehrenname zukommen, dann müssen auch die feurigen Himmelswagen zur Stelle sein. Da der Autor den vorgefundenen Text ins Detail entfalten, aber nicht abändern wollte, so dienen die feurigen Wagen nur dazu, die beiden zu *trennen.* Liest man den Text von 11 in seiner Gänze, dann mußte man freilich supponieren, Elia sei *auf* einem feurigen Wagen (LXX sing.!) in den Himmel gefahren, was auch Sir 48, 9 unserem Berichte entnimmt.

IV

Haben wir bisher die mythischen Entfaltungen und Rückspiegelungen betrachtet, die von dem Ehrennamen Elisas ausgingen, so ist nunmehr das eigentlich religionsgeschichtliche Problem ins Auge zu fassen. Mag es sich bei den feurigen Wagen und feurigen Rossen auch nur um das mythische Interpretament eines primär politischen Ehrennamens handeln, der Elisa zukam und vom Elisakreis auch sekundär mit Elia in Verbindung gebracht wurde, es bleibt dann doch immer die Frage, wie und ob ein feuriges Kriegswagenkorps in die „Himmelswelt" des Jahweglaubens einzuordnen ist. Und dies Einordnen vollzog sich offensichtlich *erst,* aber auch *schon* (!) im 8. Jh. v. Chr. Die bisher gegebenen Hinweise sind irgendwie enttäuschend. Man verweist auf den Sonnenwagen des Helios, aber der שמש von Ps 19 ist ein *Läufer,* kein Wagenfahrer. Man verweist auf die Sterne, die für Israel mitkämpfen (Jud 5, 20), als auf die gewaltigen Kriegshelden, die „auf Feuerwagen am Himmel ihre Bahnen ziehen"[2],

[1] R. Kittel, aaO, S. 189.
[2] H. Gunkel, Elias, Jahwe und Baal, 1906, S. 31 f.

aber – von Feuerwagen ist in Jud 5 nichts zu lesen! Abwegig ist es auch, die apokalyptische Henoch-Literatur mit ihren Aussagen von Himmels- und Gestirnwagen (aeth. Hen 72, 5; 75, 3. 8) zu bemühen, da es ja keineswegs sicher ist, daß wir es hier noch mit Vorstellungen Alt-Israels zu tun haben! Als Letztes oder Erstes figuriert dann gewöhnlich der Hinweis auf die Sonnenrosse von 2. Reg 23. R. KITTEL[1] setzt etwas voreilig eine „altsemitische Mythologie" an, die in Jerusalem Eingang fand. Was in 2. Reg 23, 11 erwähnt wird, „können nur Abbilder der (sc. himmlischen) Sonnenrosse sein, und diese selbst hat man sich sicher gleich der wirklichen Sonne aus lauterem Feuer und Licht bestehend gedacht". „Der Kultus – fährt KITTEL fort – weist gleich der Verehrung des Himmelsheeres auf Babylonien. Denn auch dieses Himmelsheer ist nichts anderes als jene zum Heerdienst der Gottheit in ihren Kämpfen aufgebotene Streitmacht, bestehend aus himmlischen, d. h. feurigen Streitwagen und Streitrossen. So hat auch in *Israel* Jahwe, der Gott der irdischen und himmlischen Heerscharen, im Himmel ein gewaltiges Heer zur Verfügung (vgl. 2. Reg 6, 17; Jos 5, 13 f.)." Die Bestimmtheit der Aussagen kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier letztlich offene Fragen vorliegen und Disparates vorschnell miteinander verknüpft wird. Beginnen wir mit der Grundaussage von den Rossen des שמש. H. GRESSMANN[2] hat gezeigt, daß sie mitsamt dem Bilde Assurs und der Ischtar zu denjenigen Kultinstitutionen gehören, die die Vorgänger Josias aus Loyalität gegen den *assyrischen* Oberherrn einführten. Zwar kennen wir nur aus einer Naboned-Inschrift[3] den Titel „Wagenfahrer" (*rākib narkabli*) für Bunene, den Wagenlenker des Schamasch, aber man wird vermuten dürfen, daß es auch für den in *Assyrien* verehrten Schamasch Prozessionswagen im Kultus und die mythische Vorstellung eines Sonnenwagens gegeben hat. Dennoch scheint es uns voreilig zu sein, von assyrischen Vorstellungen aus die feurigen Kriegswagen Elisas zu erklären. Jedenfalls gehört nach altisraelitischer Vorstellung zur Sonne das *Licht* (Jes 60, 1 f.) und die *Glut* (Ps 19, 6 mit kanaanäischem Untergrund!), aber das *Feuer* ist primär in einem anderen Bereich verankert: es ist der zu Sturm und Wolke zu stellende *Blitz* (vgl. Ex 19; 1. Reg 19; Ez 1, 4). Auch das *per analogiam* genannte assyrische (babylonische) „Himmelsheer", bei dem man an Sterne oder niedere Götter gedacht haben mag,

---

[1] R. KITTEL, aaO, S. 188.
[2] H. GRESSMANN, Josia und das Deuteronomium, ZAW 42, 1924, S. 321 f.
[3] E. SCHRADER, Die Keilinschriften und das AT, 1903, S. 368 (Text in VAB IV, 260. 33 ff.).

läßt man besser beiseite, wenn man die *israelitische* Vorstellung vom Himmelsheer abklären will. Vorweg sei darauf hingewiesen, daß es nicht ohne Bedenken ist, wenn man die beiden Termini רכב und צבא neben- und zueinander stellt. In 1. Reg 22, 19 (9. Jh.) schildert der Prophet Micha ben Jimla den im Himmel thronenden Jahwe, den zur Rechten und zur Linken das ganze Heer des Himmels (כל-צבא השמים) umgibt. Deutlich ist, daß es sich *nicht* um eine Heeresmacht, ein militärisches Aufgebot von Myriaden von „Engeln" handelt, sondern um nur wenige, die als *Hofstaat* (Minister) Jahwe zur Seite stehen, damit er sie mit bestimmten Aufträgen entsenden kann[1]. Um die abgeblaßte Verwendung von צבא zu verstehen, muß man auf die Grundbedeutung von צבא zurückgreifen: die zum (Kriegs-)Dienst Einberufenen und zur (Heer-)Folge Verpflichteten. Beim צבא השמים haben wir es mit zum Dienst verpflichteten *Boten* Jahwes zu tun. Das sagt auch Ps 103, 21 und Ps 148, 2, wobei diese Boten bei dem zu zweit genannten Psalm deutlich von den Gestirnen unterschieden werden. Nur an einer Stelle im Alten Testament, einer offensichtlich sehr alten Überlieferung, ist von einem (militärischen) *Heer* Jahwes die Rede (צבא יהוה). Bei Jericho sieht Josua einen Mann mit einem gezückten Schwert vor sich stehen (Jos 5, 13 f.). Auf die Frage, ob er als Freund oder als Feind Israels zu gelten habe, gibt dieser die Antwort: „Nicht (als Feind), vielmehr bin ich der Oberste (שר) des Jahwe-Heeres. Und nun bin ich gekommen . . ." Der jetzt unvollständige Text[2], der einmal von einer mythisch zu schildernden Hilfe gesprochen haben dürfte, kennt als Titel einen „Beauftragten für den Heerbann Gottes". Besteht *dieses* Heer nun aus einem Kriegswagenkorps, den feurigen Wagen Elisas vergleichbar? Die Frage stellen, heißt sie *verneinen!* Der Mann hat keinen Bogen (Jer 4, 29), sondern ein Stichschwert, er ist – wie Josua und die Seinen – Fußkämpfer und nicht Wagenfahrer. Im Alten Testament zielt der *terminus* צבא immer auf Fußtruppen[3]! Es wäre eine müßige Frage, wie man sich des Näheren das Erscheinen und Kämpfen eines himmlischen Heerbannes denken soll, da eine mythische Schilderung nicht erhalten ist. Zieht man zum Vergleich Aussagen über *Jahwes* Erscheinen heran, so zeigt sich, daß die ältesten Aussagen von einem „Einherschreiten" sprechen (Jud 5, 4; 2. Sam 5, 24). Unter kanaanäischem Einfluß – *Al ʿyan Baal* von Ugarit heißt „Wolkenfahrer"

[1] A. Alt, Gedanken über das Königtum Jahwes, Kleine Schriften I, 1953, S. 352, verweist auf Jes 6 als Parallele.

[2] M. Noth, Das Buch Josua (HAT I, 7)², 1953, S. 23. 39 f.

[3] E. Junge, Der Wiederaufbau des Heerwesens des Reiches Juda unter Josia, 1937.

rkb ʿrpl[1] – wird auch von Jahwe gesagt, daß er Wolken zu seinem Wagen gemacht hat und auf den Flügeln des Windes dahinfährt (Ps 104, 3; vgl. auch Jes 19, 11; Ps 68, 5. 34; Dtn 33, 26), oder: „Er fuhr dahin auf einem Kerub und flog, schwebte dahin auf den Flügeln des Windes" (Ps 18, 11 vgl. Ez 10, 18). Es ist aber durchaus die Frage, ob wir von diesem *nur* von Jahwe geltenden Aussagenkreis auf feurige Himmelswagen (mit Pferden!) schließen dürfen. Für R. Kittel (s. o.) ergibt sich dies aus der Kennzeichnung Jahwes als des Herrn der irdischen und himmlischen Heerscharen (יהוה צבאות bzw. יהוה אלהי צבאות). Dabei entfällt, wie man seit längerem erkannt hat[2], sicher der Bezug auf die irdischen Heerscharen Israels, aber es bliebe dann natürlich die Frage, was man sich *in concreto* unter den צבאות in der göttlichen Sphäre vorzustellen hat. L. Köhler[3] gibt, von der Vollform des Namens ausgehend, der Deutung auf „Sterne" den Vorzug, mit der u. E. problematischen Begründung, daß die Hauptzeugen in das „babylonische Zeitalter" gehören. Dem mythologischen Hintergrund von צבאות wird V. Maag[4] zweifellos gerechter, wenn er unter den צבאות die entmächtigten (kanaanäischen) Götter verstanden wissen will. Schon J. Wellhausen[5] spricht einmal beiläufig vom „Heer der Dämonen". O. Eissfeldt[6] geht von einer bereits bei Köhler erwogenen, aber dort abgelehnten These aus, daß der Beiname Jahwes Zebaoth (Kurzform!) wohl als Übernahme eines fremden Gottesnamens gedeutet werden müsse. Er weist dafür auf den Gott von *Silo* hin. U. E. liegt es näher, an ein Gottesepitheton in Jerusalem zu denken – ohne eine Göttervermischung! –, weil man sonst kaum erklären könnte, wie in einem Rechtsakt[7] ausdrücklich der Name Jahwe Zebaoth (des Kerubenthroners) über der Lade ausgerufen wurde (2 Sam. 6, 2). Volle Zustimmung aber dürfte man der zweiten These Eissfeldts zuerkennen, daß bei צבאות nicht ein numerischer Plural (Jahwe braucht ja doch immer nur *ein* Heer!), sondern ein Abstraktplural vorliege. Das Epitheton

---

[1] H. Bauer, Die Gottheiten von Ras Schamra, ZAW 51, 1933, S. 88. Man sollte jedoch nicht von „Wolkenreiter", sondern von „Wolkenfahrer" sprechen, da die Wolken (plur.!) nicht ein Pferd, sondern den von mythischen Wolkentieren bespannten Wagen darstellen!

[2] H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, 1905, S. 73.

[3] L. Köhler, Theologie des AT, 1936, S. 32 f.

[4] V. Maag, Jahwäs Heerscharen, Schweiz. Theol. Umschau 20, 1950, S. 27 ff.

[5] J. Wellhausen, Die Kleinen Propheten, 1898, S. 77.

[6] O. Eissfeldt, Jahwe Zebaoth, Miscell. Acad. Berolin., 1950, S. 128 ff.

[7] K. Galling, Die Ausrufung des Namens als Rechtsakt in Israel, ThLZ 1956, Sp. 65–70.

meint also die „gesammelte Heerkraft" Jahwes. Ist dies aber richtig, so sind wir weiter denn je davon entfernt, zu verstehen, wie der Knabe Elisas (2. Reg 6) und Elisa selbst bei Elias Himmelfahrt (2. Reg 2) feurige Kriegswagen und Streitrosse erblicken können! Eher dürfte die Gegenthese zutreffen: Jene Wagen und Rosse haben nichts mit Jahwe zu tun! Im Jerusalemer Kult (9./8. Jh.) erklang die Fürbitte für den zum Kriege ausziehenden König (Ps 20). Und da heißt es (Ps 20, 8): „Diese sind durch Kriegswagen und[1] durch Pferde, wir aber durch [Jahwe] den Namen unsers Gottes stark!" Das heißt natürlich nicht, daß der judäische König keinerlei Kriegswagen besaß (s. o. S. 144 Anm. 3), aber die *Feinde* sollen durch ihr Kriegswagenkorps als besonders gefährliche Gegner charakterisiert werden! Mit der hier aus hochgemutem Glauben vollzogenen Diastase berührt sich das Scheltwort des Propheten Jesaja (Jes 31, 1):

Wehe denen, die bei den Ägyptern Hilfe suchen,
die sich auf Pferde verlassen, (d. h.:)
im Vertrauen auf die Kriegswagen ob ihrer Zahl
und auf die Streitrosse, weil sie so überaus stark sind!
Aber auf den Heiligen Israels blicken sie nicht,
und nach Jahwe fragen sie nicht[2]!

Aktualisiert Jesaja hier ein älteres (Jerusalemer) Theologumenon, so darf gefolgert werden: die Vorstellung von einem (feurigen) Kriegswagenkorps *Jahwes* hat es in Juda niemals gegeben. Und in Israel? Hier haben wir doch in 2. Reg 6 und 2. Reg 2 die entsprechenden Aussagen! Aber entsprechen sie wirklich? Im Ehrennamen Elisas steht nichts von einem Kriegswagenkorps Jahwes, und in den beiden vorgenannten mythischen Entfaltungen kommt Jahwe selbst nicht vor! Sollte das Zufall sein? Will man den Ehrennamen Elisas und dessen mythische Entfaltung religionsgeschichtlich verstehen, so muß man u. E. dorthin gehen, wo das *auch* mit (irdischen) Kriegswagen kämpfende Israel jener Tage der gleichen Waffengattung im Kriege begegnete, d. h. zu den *Aramäern*. Aus dem nordsyrischen *Sam'al* (8. Jh.) kennen wir den Gott *RKB EL*[3]; es ist keineswegs

[1] Das zweite אלה ist zu streichen, denn es handelt sich nicht um die Kennzeichnung zweier Feinde, von denen die einen (nur?) Wagen und die andern (nur?!) Pferde ins Feld führen, sondern den auf Jahwe vertrauenden Judäern steht der *eine* mit seinem Kriegswagenkorps anrückende Gegner gegenüber.

[2] Da in Jes 31, 3 „Und Ägypten ist Mensch und nicht Gott, und ihre Pferde (וסוסיהם) sind Fleisch und nicht Geist" die Grundaussage von 31, 1 f. aufgenommen wird, so ist deutlich, daß סוסים in 31, 1 a den Oberbegriff für רכב und פרשים bildet.

[3] Ausgrabungen in Sendschirli II, S. 101; IV, S. 329. 375 ff.; V, S. 73. Zu dem in V, S. 73 abgebildeten Szeptergriff vgl. K. Galling, The sceptre of wisdom, BASOR 119, 1950, S. 15–18.

ausgeschlossen, daß er auch im größeren aramäischen Bereich bekannt war, so wie der Gott Melkart (von Tyrus) auf einer nördlich Aleppo gefundenen Stele eines Aramäerkönigs auftaucht[1]. Ed. Meyer[2] hat das Symbol des Gottes *RKB EL,* eine Art umgekehrter Halbmond, auf das Joch eines Pferdegespannes gedeutet. Das dürfte zutreffen. H. Donner[3] unterstreicht diese Möglichkeit, weil der Gott Rakab-El, abgesehen von seinen möglichen Beziehungen zum Bereich des Mondes, vollkommen zweifelsfrei als Herr des Streitwagens zu gelten hat. Sein Name lautete ursprünglich „Herr des Streitwagens"[4], vermutlich haben ihn „die phönikischen Schreiber von *Sam'al* durch den Namen רכבאל = Streitwagenführer Els (?) in den Götterhofstaat von *Sam'al* eingegliedert". Sollte man nicht eher an das „Streitwagenkorps Els" denken? Jedenfalls gab es im nordsyrisch-aramäischen Bereich der Zeit Elias-Elisas einen *Gott,* der mit einem himmlischen Streitwagenkorps zusammengehörte. Hier sind wir u. E. dem Ursprung des Elisa-Namens רכב ישראל ופרשיו nahegekommen. Und es zeigt sich, wie nicht selten in der Religionsgeschichte, auch hier der Vorgang, daß eine Gegen-Position etwas von dem aufnimmt, was sie bekämpft. Ob die Aramäer einen Mythos von רכבאל besaßen, ob sie von wunderbaren Durchhilfen durch eben diesen רכבאל zu berichten wußten: *er* war der entscheidende Helfer der Dynastie! In Israel wäre die Einführung eines besonderen Kriegswagen-Gottes der Abwendung zu „andern Göttern" gleichgekommen, war doch Jahwe ein einiger, einziger Gott (Dtn 6, 4)! Möchte derartiges in vom Kanaanäertum bedrohten Kreisen allenfalls denkbar sein[5], im Bereich der Propheten um Elia und Elisa und bei den Königen der Jehu-Dynastie ist das schlechterdings ausgeschlossen! So blieb nur die Möglichkeit, Jahwe selbst mit dem Mythologem eines Kriegswagenkorps zu verbinden! Aber auch vor dieser „Konsequenz" ist man zurückgewichen. Der Visionär von 2. Reg 6 sieht die feurigen Wagen und Rosse nicht „rings um Jahwe", sondern „rings um Elisa". Nach 2. Reg 7, 6 (s. o.) läßt zwar Jahwe den Lärm eines Kriegswagenheeres *hören,* um die Aramäer zur Flucht zu bringen, aber statt einer Vision geschieht hier ein *unanschauliches* Wunder, das

[1] Vgl. James B. Pritchard, The Ancient Near East in Pictures relating to the OT, 1954, Abb. 499.

[2] Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II 2, 1931, S. 428 f.

[3] H. Donner, Ein Orthostatenfragment des Königs Barrakub von Sam'al, Mitt. des Inst. für Orientforschung III, 1955, S. 80.

[4] So nach R. F. Harper, Assyr. and Babyl. Letters, 1892, Nr. 633 (zitiert bei H. Donner, aaO, S. 80, Anm. 5).

[5] Vgl. K. Galling, Der Gott Karmel und die Ächtung der fremden Götter, in Beitr. zur hist. Theologie 16 (Festschrift Albrecht Alt), 1953, S. 105 ff.

vielleicht gar nicht mehr mit den feurigen Wagen und Streitrossen in 2. Reg 6 in Zusammenhang gebracht werden darf.

Das eigentliche Gegenüber zu dem Gotte רכבאל ist der von der רוח יהוה getragene und erfüllte *Prophet,* dessen „Vergöttlichung" eben in seinem Auftrag ruht! Und da es außerdem nicht um einen Helfer der Dynastie geht, sondern um den des Volkes, so heißt er: רכב ישראל ופרשיו. Insofern Israel das Volk Jahwes ist und Elisa Jahwes Prophet, könnte man sagen, daß der Ehrenname Elisas und dessen mythische Entfaltung dem Jahweglauben nicht widersprechen; wären Name und Mythos genuin jahwistisch, so würde Jahwe in diesen unmittelbar auftauchen. Daß dies nicht der Fall ist, kommt auf Rechnung des aramäischen Gottes רכבאל als Kontrastparallele *und* dem primär von der Geschichte und nicht vom Mythos bestimmten alttestamentlichen Credo (vgl. Dtn 26, 5 ff.). Mögen sich in der späteren jüdischen Apokalyptik Sonnen- oder Gestirnwagen finden, mit den feurigen Wagen der prophetischen Tradition des 8. Jhs. hat das nichts mehr zu tun. Jene waren wirklich nur „rings um Elisa" (2. Reg 6, 17)! Es ist schwerlich Zufall, daß in prophetischen Kreisen *auch* die Jahwe-Theophanie am Gottesberge[1] in bestimmter Weise entmythisiert wurde: Jahwe war *nicht* in dem Feuer (1. Reg 19, 11 f.)! Das Offenbarwerden Gottes geschieht im Wort, das dem Propheten zukommt, Elia nicht anders als Elisa. Und so *verwirklicht* Elisa seinen Ehrennamen darin, daß er dem Königsbogen Ziel und Zweck zuweist: „Pfeil des Sieges von Jahwe! Pfeil des Sieges über Aram! Aram sollst du völlig schlagen wie zu Aphek!" (2. Reg 13, 17).

---

[1] Eine neue Interpretation des uneinheitlichen Textes von 1. Reg 19 hofft der Verf. demnächst an anderer Stelle vorlegen zu können.

Aufbau und Theologie des „Poimandres“

Von Ernst Haenchen

Der Traktat „Poimandres“ eröffnet das Corpus Hermeticum (= C. H.)[1]. Das ist erstaunlich; denn er nennt Hermes weder als Spender[2] noch als Empfänger der Offenbarung[3]. Wie die Schrift dennoch dem C. H. einverleibt werden konnte, zeigt C. H. XIII § 15: man hat den Erzähler, dessen Name ja nicht genannt ist, für Hermes gehalten. Der Erzähler ist zwar offensichtlich ein Mensch; man hat jedoch angenommen, er sei zu einem himmlischen Wesen wiedergeboren und in die Ogdoas, die höchste Sphäre, eingegangen. Warum aber hat man diesem Traktat die Vorzugsstelle an der Spitze der ganzen Sammlung eingeräumt? Offenbar hat man gespürt, daß er in mancher Hinsicht den andern überlegen ist. Sie deuten z. B. den Rahmen, der die Offenbarungsreden einfaßt, nur mit wenigen Worten an, der „Poimandres“ hingegen enthält eine ausgeführte Rahmenhandlung von unleugbarer Originalität. Zwar daß ein himmlisches Wesen, wie hier der Gott Poimandres, erscheint und Offenbarung anbietet oder seinen Schutzengeldienst für die Folge verheißt, hat man auch sonst erzählt. Dem Gnostiker Markus soll die höchste göttliche Vierheit in der Gestalt eines Weibes erschienen sein und ihm das Werden des Alls gezeigt haben, beginnend mit dem unsichtbaren Gott und endend mit dem Erlösungsmysterium[4]. Dem Gnostiker Valentinus soll sich der Logos in einem neugeborenen Kinde offenbart haben[5]. Solche Offenbarungen waren

---

[1] Benutzt wird die Ausgabe des Corpus Hermeticum von A. D. Nock und A.-J. Festugière, Band I Paris 1945 (Collection des Universités de France), im folgenden abgekürzt: C. H. I mit Seitenzahl und Nummer der Anmerkung. Weitere Abkürzungen: „Bousset“ mit Seitenzahl = Wilh. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen 1907 (Forschungen z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. 10); „Dodd“ mit Seitenzahl = C. H. Dodd, The Bible and the Greeks, London 1934; „Dodd Int.“ mit Seitenzahl = C. H. Dodd, The Interpretation of the Fourth Gospel, Cambridge 1954; „J. Kroll“ mit Seitenzahl = Jos. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster 1914 (Beiträge z. Gesch. d. Philos. d. M. A. XII, 2–4); „Nilsson“ mit Seitenzahl = Martin Nilsson, Gesch. d. griech. Religion, München 1950, Band II; „Reitzenstein“ mit Seitenzahl = Rich. Reitzenstein, Poimandres. Studien zur griechisch-ägypt. und frühchr. Literatur, Leipzig 1904; „Scott II“ = Walter Scott, Hermetica, Band II Oxford 1925 (Kommentar); „St. v. fr.“ mit Band-, Seiten- und Zeilenzahl = Stoicorum veterum fragmenta, ed. von Arnim.

[2] Wie in Traktat II–VI, VIII–XIV.

[3] Wie in Traktat XI; Offenbarer ist dort der Nus.

[4] Iren. I 14, 1 p. 128 Harvey; Hippol. VI 42, 3 p. 173, 25 Wendland (Hinweis von H. C. Puech, C. H. I p. 8, Anm. 31).

[5] Hippol. VI 42, 2 p. 173, 22–25 (Hinweis von Puech aaO). G. Quispel findet

also nicht einzigartig. Aber die Art, wie Poimandres den Erzähler in einer Art Ekstase eben das sehen läßt, wonach er fragt, hat in der hermetischen Literatur (und nicht nur in ihr) kein Gegenstück. Allein nicht bloß dieser Kunstgriff des Verfassers gibt dem „Poimandres" eine Sonderstellung. Die eingehende Schilderung der Kosmogonie und später die des Seelenaufstiegs haben sicherlich mit dazu beigetragen, den Traktat beliebt und angesehen zu machen. Darüber hinaus wird man annehmen können, daß die Fülle von platonischem, stoischem und jüdischem Gut – vielleicht spielt auch ägyptischer Glaube mit hinein –, das sich hier in bunter Mischung findet, dem Werk einen größeren Leserkreis verschafft hat.

Die Forschung ist bisher vor allem darauf aus gewesen, die geistige Heimat dieses Materials festzustellen. Darüber ist eine andere Aufgabe im Hintergrund geblieben: man hat der Komposition der Schrift wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Freilich hat man recht ausführliche Dispositionen des Traktats angegeben[1]. Aber damit, daß man etwa die Kosmogonie, die Anthropologie und die Eschatologie jeweils in ihren einzelnen Phasen unterschieden hat, ist die eigentliche schriftstellerische Leistung des Verfassers noch nicht wirklich zur Geltung gekommen, wie sich zeigen wird. Reitzenstein hatte s. Z. vermutet, daß der Traktat durch verständnislose Einlagen aufgefüllt worden sei und daß mehrere Fassungen durcheinander gewirrt seien[2]; die kompositionellen Zusammenhänge sind unter dieser Voraussetzung nicht deutlich geworden. Scott hat sich zu zahlreichen Umstellungen veranlaßt gesehen und überdies den Text weithin neu gestaltet[3]: ein Zeichen, daß ihm der Aufbau der Schrift in ihrer überlieferten Form vielfach sinnlos vorkam. Dodd hat angenommen, daß der Verfasser den biblischen Schöpfungsbericht als Leitfaden gewählt hat[4]. Aber diese These läßt sich nur mit einem überdurchschnittlichen Maß von gutem

---

hier das wirkliche Erlebnis Valentins beschrieben, in dem ihm seine Schau Gottes und des Menschen aufging (Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951, 73 ff.). Andere Beispiele bei A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, Band I Paris 1944, L'astrologie et les sciences occultes, 45–66.

[1] So bei Dodd 99 ff.; Nock-Festugière C. H. I p. 2–6. Wir haben Festugières Einteilung dankbar übernommen.

[2] Reitzenstein 36 ff., 45 ff.

[3] Vgl. z. B. Scott II 38 (zu Poimandres § 13a): „I have rewritten it freely."

[4] Dodd prüft den hermetischen Schöpfungsbericht unter der Voraussetzung, daß dem Hermetiker der Genesis-Bericht vorlag: 103. Nach Dodd 169 f. hört die direkte Abhängigkeit vom AT mit § 19 auf, doch findet Dodd auch weiterhin Berührungen mit dem AT. Vgl. aber auch schon Scott II 7 f.: „Philo also taught a form of Platonism modified by an intermixture of Stoic conceptions, and so interpreted the narrative of Genesis as to bring it into accordance with this Hellenic doctrine."

Willen durchführen. In Wirklichkeit reichen die Berührungen mit der Genesis keineswegs so weit. Das Unverständnis für die Komposition hat einen zweiten Mangel der Forschung begünstigt: Solange nicht feststeht, welche Bedeutung der Autor jedem Einzelzug geben wollte, muß unser Urteil über sein theologisches Anliegen unsicher bleiben. Darum setzt sich der folgende Versuch das Ziel, die Komposition des „Poimandres“ möglichst aufzuhellen und dadurch die Aussagen des Traktats über Gott, Welt und Mensch sicherzustellen.

I. Die Erscheinung des Gottes (§ 1–3)

Der Erzähler berichtet zunächst (§ 1), wie er sich einst in einem Zustand befand, der nach damaliger Überzeugung die notwendige Vorbedingung für höhere Erkenntnis war: das Denken über das Seiende (*τὰ ὄντα*) nahm einen hohen Flug, während die Sinneseindrücke ausgeschaltet waren. Hier wird vorausgesetzt: die Versuchung und das Böse kommen nur von außen, auf dem Weg über die Sinne, in den Menschen. Die Verstrickung in die Welt wird durch die *σωματικαὶ αἰσθήσεις* verursacht. Wenn sie unterdrückt werden, dann bleiben auch die damit verbundenen Regungen der Begierde, der Angst usw. aus[1].

Aber wir müssen zwei Beobachtungen nachtragen, die für die rechte Beurteilung unseres Traktates wichtig sind. Einmal: der Anfangssatz erinnert mit seinem Wortlaut den gebildeten Leser – der Verfasser schreibt für „Gebildete“ – an den Beginn eines bekannten klassischen Werkes, der Cyropädie Xenophons[2]; der Autor hat nichts dagegen, wenn die Leser den Umfang seiner Bildung spüren. In eine ähnliche Richtung weist eine zweite Beobachtung. An die Aussage, daß die Sinneseindrücke „niedergehalten waren“, hat der Verfasser – stilistisch nicht gerade geschickt – die Bemerkung angefügt: „wie die infolge von Sättigung mit Speise oder ermüdender Arbeit des Leibes vom Schlaf Beschwerten“. Daß der Zustand des Erzählers an Schlaf erinnerte (ohne es jedoch zu sein!), mochte noch Erwähnung verdienen. Aber daß sich Schläfrigkeit nach reichlichem Essen oder schwerer Arbeit einstellt, hat mit dem Thema nichts zu tun. Jedoch die kunstvolle Parechese *ἐκ κόρου – ἐκ κόπου* hat dem Verfasser derart gefallen, daß er den Satz trotzdem seinem Traktat einverleibte[3]. Unbedenklich

---

[1] Vgl. Cicero, Acad. Pr. II 108 (= St. v. fr. II 73, 25 f.): Dicunt enim Stoici, sensus ipsos assensus esse; quos quoniam appetitio consequatur, actionem sequi; tolli autem omnia, si visa tollantur.

[2] Casaubonus hat die Übereinstimmung entdeckt: Reitzenstein 328.

[3] Scott II 13 verweist auf Aristot., *περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως* p. 456 B; dort fehlt aber jene elegante Formulierung. Scott hat das Unpassende des Satzes

nimmt er auf, was ihm eindrucksvoll vorkommt. Er sieht in der Fülle des Gebotenen einen Vorzug und macht sich keine Sorge, wenn Überflüssiges oder sogar Widersprechendes mit einfließt.

Die sinnende Erhebung über die Welt wird belohnt: ein Gott erscheint. Daß es sich um einen solchen handelt, wird freilich zunächst nicht ausgesprochen, sondern nur angedeutet. Zurückhaltend sagt der Erzähler nur: „Ich meinte, daß ein Übergroßer[1] von unbegrenztem Maß meinen Namen rief." Wie auf alten Bildern die Größe der Figuren ihre Würde und Macht anzeigt – die Stifter erscheinen oft zwerghaft klein im Verhältnis zur Madonna und den Heiligen –, so auch hier. Ob die Szene wirklich anschaulich ist, kümmert den Erzähler nicht; auf modernen Realismus ist er nicht aus[2].

Der Erscheinende fragt ihn, was er hören und schauen und begreifend lernen und erkennen will. Damit werden die kommenden Auditionen und Visionen (§ 4 f. und § 7) und deren Deutungen (§ 6 und § 8) vorbereitet. So unzusammenhängend der Verfasser auch oft zu schreiben scheint, er hat seinen Traktat sorgfältiger durchdacht, als man es zunächst vermutet.

Wer ist nun (§ 2) der Fremde, der jede gewünschte Auskunft anbietet? Befragt nennt er sich: „Poimandres." Scott[3] und Dodd[4] haben nach der Vermutung von Griffith in diesem Namen das koptische p-eime-n-re gefunden: „the knowledge of the Sun-god". Sie betrachten diesen Namen als Äquivalent des folgenden Ausdrucks *ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς*. Aber in unserem doch nicht koptisch geschriebenen Traktat wäre die (überdies nicht genau wiedergegebene) koptische Bezeichnung neben der griechischen überflüssig gewesen, mehr: die griechischen Leser konnten nicht ahnen, daß sich koptische Worte in diesem Namen verbargen. Wie man ihn verstanden hat, zeigen C. H. XIII § 19 und der um 300 lebende Alchimist Zosimus, der den Akkusativ *Ποιμένανδρα* bildet. Dieser Eigenname des Gottes wird also nicht als ein unverständliches *ὄνομα βαρβαρικόν* angesehen, sondern beschreibt eine wichtige Eigenschaft des Gottes: er ist der „Hirtenmann", ein Schutzgott. Das wird hier mit der Wendung „ich bin immer bei dir" angedeutet und in § 22 weiter ausgeführt.

---

gespürt und durch Textänderung beseitigt, wobei er den Gedanken in sein Gegenteil verkehrt. Daß er auf diese Weise den Erzähler die Vision im Traum erleben läßt, wirkt sich bei § 27–29 verhängnisvoll aus.

[1] Vgl. C. H. I p. 8, Anm. 3; slav. Henoch A I 4 (Bonwetsch) erscheinen „zwei übergroße Männer" (= Engel).

[2] Scott hält die Darstellung des Poimandres für einen – wenn auch stilisierten – Erlebnisbericht.

[3] Scott II 15 ff.

[4] Dodd 99, Anm. 1; Dodd Int. 30 f.

Zuvor aber hat sich Poimandres als *ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς* kundgemacht. Mit *αὐθεντία* haben die Gnostiker Kerinth[1] und Satornil[2] die höchste Macht und deren Bereich bezeichnet. Der Nus ist in unserem Traktat die ursprünglichste und höchste Gottheit. So wird der *νοῦς* in der Gnosis meist nicht bewertet. Jedoch ist in der valentinianischen[3] und einer Form der basilidianischen Gnosis[4] der Nus die erste göttliche Gestalt, die dem unsagbaren und gestaltlosen Urgrund, dem *βυθός*, entsteigt und ihrerseits den Logos aus sich entläßt, den wir bald als den ersten Sohn des Nus kennenlernen werden. Ferner darf man daran erinnern, daß bei dem Mittelplatoniker Numenios[5] (um 150–200) „erster Gott" und „erster Nus" gleichsinnig gebraucht werden. Poimandres ist also der „Geist der höchsten Wirklichkeit". Nach § 4 und § 6 ist er derjenige Gott, der allein vor der Finsternis und der daraus entstandenen Materie existierte. Es ist also der Urgott, der sich hier offenbart. Damit beansprucht die in unserem Traktat mitgeteilte Offenbarung den Charakter einer letzten, unüberbietbaren und unbedingt zuverlässigen Erkenntnis. Zugleich aber ist dieser Gott Nus ein guter Geist, ein Schutzgott des Menschen. Über diese beiden Funktionen des Gottes als Allgott und Schutzgott wird später noch mehr zu sagen sein, ebenso über das Problem seiner Personalität. An unserer Stelle wenigstens tritt er als Person auf.

Obwohl der höchste Gott sich dem Erzähler genaht hat, zeigt dieser kein Erschrecken. Daß er vom Erscheinen des Gottes so wenig bewegt wird, weist darauf hin, daß der Autor hier kein eigenes Erlebnis wiedergibt, sondern ein literarisches Schema übernimmt, das nicht die Erscheinung des höchsten Gottes voraussetzte[6].

---

[1] Hippol. VII 33, 2 p. 221, 2 f.; Iren. I 26, 1 p. 211.

[2] Hippol. VII 28, 2 p. 208, 14; Iren. I 24, 2 p. 196. Vgl. auch Epiphanius, haer. 38 und Iren. I 31, 1. *αὐθεντία* entspricht dem johanneischen *ἀλήθεια*.

[3] Iren. I 24, 3 p. 199.

[4] Iren. I 1, 1 p. 8; Hippol. VI 29, 6 f. p. 156.

[5] Nilsson 395 f.: „Er wird durchweg als Pythagoreer bezeichnet, obwohl seine Lehren hauptsächlich an Platon anschließen." Scott hat II 81 ff. die bei Euseb, praep. evg. XI 18, 22 erhaltene Numeniosstelle zitiert.

[6] Vgl. den „Hirten" des Hermas, Vis. V 1 ff. Diese frühchristliche Schrift stimmt mit C. H. I überein (1) in der Frage an den himmlischen Besucher: *σὺ γὰρ τίς εἶ* (§ 2 – Vis. V 3), (2) in der Antwort *ἐγώ εἰμι ὁ ποιμήν* bzw. *Ποιμάνδρης*, (3) in der Verwandlung des Besuchers: *τοῦτο εἰπὼν ἠλλάγη τῇ ἰδέᾳ* (§ 4) und *ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ ἠλλοιώθη ἡ ἰδέα αὐτοῦ* (Vis. V 4). (4) Poimandres und der Hirt sind Offenbarer, Ausleger der Offenbarung und Schutzengel; vgl. „ich bin immer bei dir" (§ 2) mit „ich wurde gesandt, damit ich die übrigen Tage deines Lebens bei dir wohne" (Vis. V 2). (5) Poimandres hat als guter Geist bei den Bösen sein Gegenstück im *τιμωρὸς δαίμων* (§ 22 f.). Diesem entspricht der *ἄγγελος τῆς τιμωρίας* (Sim. VI 3, 2). Beide Verfasser benutzen verwandte Traditionen; s. M. Dibelius, Hdb. z. NT, Erg. Bd. 494 ff. – In der Apok. Abrah. (10, 17) stellt

Nachdem (§ 3) der Wunsch des Erzählers noch einmal nachdrücklich formuliert und seine Erfüllung zugesichert ist, weiß der Leser, was er in dem nun beginnenden Hauptteil des Traktats erwarten darf: die Offenbarung über *τὰ ὄντα*, über deren *φύσις* und über Gott. Tatsächlich wird dieses Problem – es ist im Grunde nur ein einziges, weil sich für den Verfasser Ontologie und Theologie nicht trennen lassen – von § 4 an behandelt.

II. Die Kosmologie (§ 4–11)

Die jetzt anhebende eigentliche Offenbarung kann man mit Festugière in Kosmologie, Anthropologie (§ 12–23) und Eschatologie (§ 24 bis 26) gliedern. Diese Teile sind freilich nicht streng gegeneinander abgegrenzt. Das Erscheinen des himmlischen Menschen in § 12 führt in gewissem Sinn die Kosmologie weiter, die ja auf den Menschen hin angelegt ist, und § 19 nimmt schon etwas von der Eschatologie (der Lehre von der *ἄνοδος*) vorweg.

A. Vom göttlichen Urlicht zur Welt der Elemente (§ 4 f.)

Wenn es nach den Regeln der anderen hermetischen Schriften weiterginge, so müßte der Gott jetzt einen Lehrvortrag beginnen. Poimandres aber tut etwas ganz anderes: er verwandelt sich vor den Augen des Erzählers in jene Urwirklichkeit, die er eigentlich ist, nämlich in das göttliche Urlicht, das grenzenlos vor allem Weltwerden existierte[1]. Damit wird deutlich, daß die Wahl dieses Urgottes als Offenbarers dem Verfasser einen großen Vorteil bringt: der Erzähler kann in dem Nus, der vor ihm steht, selbst das Seiende schauen, das zunächst allein da war. Mit dem Erzähler zusammen aber erlebt der Leser das Mysterium der Kosmogonie mit: plötzlich ist ihm alles erschlossen und zu einem sanften[2] und heiteren Licht geworden, das dem Beschauer Liebe einflößt[3]. Wenn sich der Nus später ausdrück-

---

sich Jaoel ähnlich als Schutzengel vor: „Ich bin dazu auserwählt, mit dir zu sein . . .“

[1] Das wird durch § 6 bestätigt. Scott, welcher der Erscheinung des Poimandres jede bestimmte Form abspricht, weil er sonst seine moderne psychologische Deutung nicht durchführen könnte, muß hier den ganzen Text umschreiben: II 19. – Nach Scott II 20 hat der Verfasser hier vielleicht eine iranische Tradition übernommen, vgl. Hippol. I 2, 12 p. 7, 2 f. – Nach Dodd 107 hätte der Verfasser hier absichtlich die Reihenfolge von Chaos und Licht gegenüber der LXX umgekehrt. Aber er trägt überhaupt eine von der LXX völlig verschiedene Lehre vor!

[2] Überliefert: *ἥδιον*. Plasberg konjiziert *εὔδιον*, Scott II 20 *ἤπιον*.

[3] Überliefert: *ἠράσθην*. Keil, Reitzenstein, Scott ändern in *ἠγάσθην*.

lich mit diesem Licht identifiziert, so ist das für den Verfasser kein Widerspruch: das Licht symbolisiert nicht (wie Dodd 108 meint) das Göttliche, sondern *ist* es. Ebenso wie sich der Manichäer Augustinus vor seiner Begegnung mit dem Neuplatonismus keine unkörperliche Wirklichkeit denken konnte, sondern Gott für ein corpus lucidum et immensum hielt[1], ebenso steht es mit unserm Autor. Das erleichtert ihm im folgenden die Benutzung stoischen Gutes, bei dem das Geistige und Göttliche in einer für uns schwer faßbaren Weise mit dem Feuer verbunden gedacht wurde. Freilich bleibt das Urlicht für den Erzähler tief unterschieden von der „feuchten Materie“, wie alsbald deutlich wird.

Denn nach kurzer Zeit – der Schriftsteller muß das Weltwerden sich in wenigen Augenblicken vollziehen lassen – entsteht seinerseits in dem Licht eine Finsternis, furchtbar und düster[2], die sich schlangenhaft[3] herabwindet[4] und endlich in die „feuchte Materie“ verwandelt. Das Licht ist in diesem Weltbild von Natur „oben“, während die Finsternis und die schwere Materie „unten“, in der Tiefe ihren natürlichen Platz haben[5].

Ein entsprechender Vorgang spielt sich in anderen gnostischen Systemen noch rein innerhalb der geistigen Sphäre ab[6], und das Entstehen der eigentlichen Materie wird erst in einem zweiten Stadium der Kosmogonie erreicht. Unser Verfasser zieht beides, das Werden im geistigen und das im körperlichen Bereich, zur Einheit zusammen: aus dem Licht quillt das Dunkel und wird zur Materie. So läßt sich der Übergang vom *φῶς* zur *φύσις* in dem einfachen Weg von oben nach unten darstellen.

---

[1] Conf. IV 16; vgl. Conf. V 19 und VII 1 f.

[2] Dodd 103 verweist auf LXX Gen 15, 12: *σκοτεινὸς μέγας*. Viel näher liegt die sethianische Beschreibung Hippol. V 19, 17 p. 120, 3 f. *ἐν τῷ σκοτεινῷ καὶ φοβερῷ . . . ὕδατι.*

[3] Nock hat mit Recht nach Hippol. V 9, 13 p. 100, 24 *ὄφιν* vor *εἰκάσαι με* ergänzt.

[4] Überliefert: *πεπειραμένον;* lies mit Reitzenstein und Nock *ἐσπειραμένον* (von *σπειράομαι* = sich winden, sich schlängeln).

[5] Im slav. Henoch Kap. 25 und 26 A (Bonwetsch), wo das Eindringen einer ganz unjüdischen Äonenspekulation in das jüdische Denken besonders deutlich ist, wird nicht nur erzählt, daß in dem Lichtäon die gesamte Schöpfung enthalten ist, die Gott zu schaffen gedachte – dieser Lichtäon ist also der *κόσμος νοητός* –, sondern auch, daß dieser Lichtäon nach oben und ein finsterer Äon nach unten befohlen werden. 25, 2: „und nicht ist höher denn das Licht irgend etwas anderes“; 26, 3: „und nicht ist unter der Finsternis irgend etwas anderes“. – Dodd, der diese Stellen 111–113 zitiert, vermutet eine Beeinflussung des Hermetikers durch eine hellenistisch-jüdische Spekulation. Aber auf jüdischen Einfluß deutet hier nichts.

[6] So bei den Valentinianern nach Iren. I 2, 2.4 und 4, 1 f.; Hippol. VI 30, 6–9 p.157 f.; VI 32, 7–9 p. 161 f. Dementsprechend meinte Reitzenstein 38 fälschlich, das Weltwerden erfolge auch hier nur „in der Idee“.

Die derart entstandene Materie aber befindet sich nicht in einem Zustande der Ruhe und Dauer. Sie ist „unsagbar verworren" und scheint sich in Geburtswehen[1] zu winden. Rauch wie von Feuer steigt aus ihr auf, ein unsäglicher stöhnender Laut ertönt, in einen unartikulierten Schrei übergehend[2], der den Erzähler an eine „Stimme des Feuers"[3] denken läßt. Es ist tatsächlich das Feuer, das sich der „feuchten Materie" zu entwinden trachtet. Bevor aber die sich vorbereitende „Geburt" eintritt, greift die Lichtwelt ein: von ihr, vom Nus[4] dringt ein *ἅγιος λόγος*[5] zur Materie, und nun springt aus dieser das unvermischte, reine Feuer leicht und aktiv nach oben in die Höhe, gefolgt von der leichten Luft, die dann an der Feuersphäre zu hängen scheint. Wasser und Erde, noch vermischt, bleiben zurück. Die Erde ist noch vom Wasser bedeckt, das bewegt ist *διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικὸν λόγον*.

Diesen Abschnitt hat uns Scott[6] erschlossen mit der Erkenntnis, daß dieser Darstellung von der Trennung der vier Elemente die stoische Lehre von der *διακόσμησις* zugrunde liegt: unter dem Einfluß des *λόγος σπερματικός* entmischen sich die Elemente. Die auch durch die

---

[1] C. H. I p. 19, Anm. 12: „La nature primordiale est comme en gésine . . ."

[2] Dodd 105 verweist auf LXX Ps 76, 17 f.; 64, 8; Jes 5, 30 und meint: „Wenn der Hermetiker direkt oder indirekt mit andern Teilen der LXX außer der Genesis bekannt war, kann er Stoff für seine Vision in solchen Stellen gefunden haben." Als ob dem Verfasser Schilderungen, wie Jahwe das Meer bändigt, bei der Komposition unserer Stelle geholfen hätten!

[3] Scott II 33 und Dodd 106 halten den überlieferten Text *φωνὴν φωτός* nur, indem sie *ὡς εἰκάσαι φωνὴν φωτός* hinter *τῇ φύσει* § 5 setzen. Ungleich besser als diese Willkür ist die Konjektur *φωνὴ πυρός* (Reitzenstein, Nock). Die Lesart *φωτός* erklärt sich leicht aus der doppelten Beeinflussung durch das vorangehende *φωνῇ* und das folgende *ἐκ τοῦ φωτός*. Eine „Stimme des Feuers" erwähnen die Orac. Chald. 57 f. (C. H. I p. 14 f., Anm. 11).

[4] Hinter *ἐκ δὲ φωτός* läßt die Handschrift A für etwa 6 Buchstaben Raum frei. Wir vermuten den Ausfall von *ἐκ νοός*.

[5] Der Verfasser hat damit nicht das „und Gott sprach" von Gen 1, 6 substantiviert und personifiziert (so Scott II 23 und Dodd 116); das Judentum hatte (vgl. Ps 32, 6; Sap 9, 1) den Gedanken des substantiellen Gotteswortes schon unabhängig von der Genesiserzählung ausgesprochen. Das wird besonders deutlich in Sap 18, 15 f. – *ἐπιβῆναι* meint an unserer Stelle nicht „sich mit Gewalt Eingang verschaffen" (so Dodd); der Logos kommt ja hier als Helfer. – *λόγος* bedeutet Gedanke und Wort. Beides trat für die Griechen nicht so auseinander wie für uns: das Wort ist der ausgesprochene Gedanke, der Gedanke das geistige Wort. Daher kann der Verfasser in § 10 von einer Bedeutung unmittelbar zur andern übergehen.

[6] Scott II 6 und 123–126. Das erste Stadium der Diakosmesis „besteht in der Verwandlung des größten Teils des allgemeinen Feuers . . . in Wasser. . . . Dann folgt ein zweites und unterschiedenes Stadium, in dem das latente *πνεῦμα* auf die wäßrige Substanz wirkt, durch die hin es zerstreut ist, und sie in die vier Weltelemente zerlegt." Vgl. St. v. fr. II 179 f. Wie in C. H. III (vgl. Scott II 125 f.) wird an unserer Stelle nur das zweite Stadium berücksichtigt.

Begriffe *κατωφερής, κοῦφος* und *δραστικός* als stoisch ausgewiesene Tradition[1] wird freilich umgebogen: der immer wiederkehrende Vorgang der Diakosmesis wird hier zu einem einmaligen Ereignis der mythischen Urzeit.

Von der in dieser Weise abgewandelten stoischen Voraussetzung aus hat unser Verfasser auch Gen 1, 2 gedeutet. Das beweist die Rede vom Bewegtwerden des Wassers *διὰ τὸν ἐπιφερόμενον πνευματικόν λόγον.* Dieses Bewegtwerden läßt sich von der Genesiserzählung her nicht erklären. Wohl aber versteht man es leicht von der stoischen Anschauung aus, wie wir sie z. B. bei Plutarch finden: „es bewegt aber sie“ (nämlich die Materie) „der in ihr weilende Logos“[2]. Freilich zeigt sich auch hier wieder: der stoische Gedanke wird nicht ohne eine merkwürdige Umbiegung aufgenommen. Wenn die Stoiker davon sprachen, daß der Logos die Materie bewegt, dann meinten sie damit, daß sich in der Ordnung und Regelmäßigkeit dieser Bewegung die Vernunft zeigt. Unser Verfasser aber sieht in dem Logos, ähnlich wie die Sethianer[3], eine vom Lichtreich hernieder gekommene Gestalt: der Logos wird mythisch personifiziert.

Durch die Formulierung *πνευματικὸς λόγος* wird dieser Begriff mit Gen 1, 2 verbunden. Der Autor versteht diesen Vers dahin, daß er von einem aus der Lichtwelt Gottes herabgesandten *πνεῦμα* handelt[4]. Nun gehört das Pneuma im stoischen Weltbild zu der höchsten Größe,

---

[1] Vgl. St. v. fr. II 175, 31 f. Daß auch Philo diese Tradition kannte, beweist St. v. fr. II 177, 37 ff. Nemesius: „Die Stoiker sagen, von den Elementen seien die einen *δραστικά*, die andern *παθητικά; δραστικά* seien Luft und Feuer.“ (St. v. fr. II 137, 37 ff.)

[2] St. v. fr. II 335, 25 f.

[3] S. die folgende Anm. unter (2).

[4] Gen 1, 2 wird oft verwendet: (1) Philo legt es De gigant. 22 dahin aus, daß die leichte Luft (*ἀήρ*), das Wasser als Basis benutzend, nach oben eilt. (2) Ganz anders die Sethianer (Hippol. V 19, 17 p. 120, 3 ff.): „Von oben, von jenem vollkommenen Licht, war ein Strahl in dem finsteren und furchtbaren . . . Wasser festgehalten, der das *πνεῦμα φωτεινόν* ist, *τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος.*“ Hier fand man also in Gen 1, 2 die Gefangennahme eines Lichtteilchens durch die Finsternis beschrieben. (3) Die simonianische Lehre (Hippol. VI 14, 4 ff. p. 139, 22 ff.; vgl. dazu E. Haenchen, Gab es eine vorchristliche Gnosis?, ZThK 49, 1952, 326) sieht in dem *ἐπὶ τοῦ ὕδατος φερόμενος* den vollkommenen Gnostiker, in dem das *πνεῦμα θεοῦ*, die höchste, siebente Kraft, aus einer Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist. (4) Die Valentinianer (Hippol. VI 30, 8 f. p. 158, 9 ff.) sahen in der *γῆ ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* jenes ungeformte Geschöpf, das die Sophia allein, ohne das gestaltende männliche Element, hervorgebracht hatte. Dann muß der sich über dem Wasser bewegende Geist aber auf die Sophia gedeutet worden sein. (5) Diese Deutung wird durch das Apokryphon Johannis belegt, in dem nach W. Till (Die Gnosis in Ägypten, La Parola del Passato, Napoli 1949 p. 235) Gen 1, 2 so erklärt wird, „daß die Sophia voll Schmerz und Reue über ihren Fehltritt hin und her geht und nicht ins Lichtreich zurückzukehren wagt“. – Die Deutung durch den Hermetiker ist nicht willkürlicher als diese Auslegungen.

über welche dieses verfügt: zum Feuer[1]. In dem Weltbild des Verfassers steht es aber anders. Hier ist als die oberste die Lichtsphäre eingeführt. Von dieser ist das Feuer ausgeschlossen; es hat nur einen geringeren Rang. Sobald nun der vom Lichtreich herabkommende Logos mit dem Pneuma von Gen 1, 2 identifiziert wird, entsteht also eine Schwierigkeit: der Logos scheint jetzt zwei scharf getrennten Sphären zugleich zuzugehören. Dieser Schwierigkeit ist der Verfasser nicht ganz Herr geworden. Er hat sich so geholfen, daß er dem Logos nacheinander die Prädikate beider Sphären beilegt: in § 5 heißt er *πνευματικός*, in § 6 *φωτεινός*. In der Folge (§ 10 f.) wird der Logos dann endgültig in der Feuersphäre untergebracht.

Es lohnt sich, an dieser Stelle einen Augenblick innezuhalten und das Verhältnis dieser Kosmogonie zum Schöpfungsbericht der Genesis zu betrachten[2]. Die Unterschiede überwiegen die Ähnlichkeiten weit. Während nach der Genesis die Finsternis ursprünglich vorhanden ist und das Licht erst später auf den Plan tritt, als die erste Schöpfung Gottes, ist hier das Licht das Primäre. Außerdem wird es nicht von Gott erschaffen, sondern ist selbst der Gott! Die Finsternis dagegen ist etwas, was später rätselhaft aus dem Licht entspringt und zur Materie wird – ein Begriff, der in der biblischen Schöpfungsgeschichte überhaupt nicht vorkommt. Sie kennt vielmehr Himmel, Erde und Wasser als Größen dieser ersten Schöpfungstage; dagegen ist ihr der griechische Gedanke der vier Elemente ganz fremd. Die Luft spielt bei ihr gar keine eigene Rolle. Die „Wasser über der Feste" sind von denen unter ihr nicht wesentlich verschieden: über dem *στερέωμα* des Himmels befinden sich die den Regen enthaltenden Kammern. Der Begriff „Himmel" kommt in der Darstellung unseres Autors nicht vor. Da der Vers Gen 1, 2 in der Gnosis eine bedeutende Rolle spielt und hier nicht im Wortlaut der griechischen Bibel erscheint, ist es durchaus möglich, daß unser Verfasser ihn gar nicht aus jener unmittelbar übernommen hat.

B. Erläuterung des Verhältnisses von Nus und Logos (§ 6)

Mit dieser Ordnung der Elemente – von einer „Schöpfung" spricht man hier vielleicht besser nicht, weil der Gott selbst sich nicht am Ge-

[1] Der von den Handschriften ABCDM in § 5 gebotene Text *ἠκολούθησε τῷ πνι* ist, wenn man ihn mit Nock in *πνεύματι* auflöst, von der Zugehörigkeit des *πνεῦμα* zum Feuer aus zu verstehen.

[2] Nach Dodd 123 ist das Wasser von Gen 1, 6 ff. die „feuchte Materie" des Poimandres. Aber nichts weist darauf hin, daß der Hermetiker seine – der Stoa entlehnte – Lehre von der Trennung der Elemente in Gen 1, 6 ff. hineingelesen hat; er hat sie vielmehr mit Gen 1, 2 verbunden! – Das Prädikat *ἅγιος* in § 5 ist in keiner Genesisstelle begründet; es besagt die Zugehörigkeit zur göttlichen Welt; ähnlich steht es mit *φωτεινός* (vgl. aber auch S. 157 Anm. 4, Absatz (2)).

schehen beteiligt und weil der Verfasser ein *δημιουργεῖν* erst von dem zweiten Nus aussagt – endet die ekstatische Schau; Poimandres steht wieder vor dem Erzähler. Nun kommt es, nach dem Sehen und Hören, zum *νοεῖν* und *γινώσκειν*. Denn die Frage des Poimandres, ob der Erzähler den Sinn dieser Schau erfaßt habe, verneint dieser, wenn auch in sehr höflicher Form: „Ich werde es verstehen!“ Das damit eingeleitete Zwischenstück bringt aber mehr als die Interpretation der vorangehenden Vision. Es enthält Gedanken, die dort höchstens keimhaft angelegt waren, und leitet zu einer anderen Tradition über. Der Wechsel von ekstatischer Schau und nüchterner Erklärung erlaubt es dem Verfasser, in der ersteren die Atmosphäre eines Mysteriums walten zu lassen; der zweite Abschnitt bringt dann die erforderliche Klarheit. Außer der schriftstellerisch sehr willkommenen Abwechslung ermöglicht diese Technik dem Autor, auch nicht ganz übereinstimmende Traditionen unterzubringen, ohne daß sie sich fühlbar stören, wie sich bald erweisen wird.

Zunächst erklärt Poimandres, er selbst sei das göttliche Urlicht der Schau[1] und, in Einheit damit, der *Νοῦς*, „dein Gott“. Scott sieht für diese letzten Worte keinen Grund[2]. Aber der Verfasser will mit ihnen an die Schutzgott-Eigenart des Poimandres erinnern. Weiter hebt er hervor, daß dieser Lichtgott bereits vor der aus der Finsternis entstandenen Materie da war; er ist „Licht und Leben“, wie es später formuliert werden wird. Eine weitere Aussage betrifft den lichthaften (*φωτεινός*) Logos: er sei „der Sohn Gottes“, hören wir. Eigentlich müßte es heißen: „Er ist mein Sohn“– denn Poimandres spricht ja. Aber der Erklärer sagt, auf das gesehene Bild deutend: „Diese Gestalt ist der Sohn von jener.“ Auch im folgenden wird vielfach nicht berücksichtigt, daß Poimandres von sich selbst redet, wenn er von dem höchsten Gott spricht.

Die Bezeichnung des Logos als Sohn Gottes (über ihren Sinn s. unten zu § 10) geht über die Aussage des § 5 weit hinaus. Mit der Genesiserzählung läßt sie sich nicht wirklich zusammenbringen. Der Verfasser hat selbst empfunden, daß er dem Leser eine weitere Erklärung schul-

---

[1] Vgl. Hermas Vis. III 3, wo die Greisin zum Verfasser sagt: „Der Turm, dessen Bau du hier siehst, bin ich selbst, die Kirche.“ Dazu bemerkt M. Dibelius (Hdb. z. NT, Ergänzungsband p. 463): „. . . auffällig ist, daß die Interpretin in das zu interpretierende Gemälde gewissermaßen hineintritt und sich mit einem Motiv des von ihr gezeigten Bildes identifiziert. Die Lösung dieser Schwierigkeit . . . liegt . . . in der Erkenntnis, daß hier verschiedene Motive zusammenstoßen, die ein und derselbe Verfasser übernommen und sich angeeignet hat.“

[2] Scott ersetzt darum *ὁ σὸς θεός* durch *ὁ πρῶτος θεός*; *πρῶτος* sei in der Form *α᾽ος* geschrieben gewesen.

det. Darum muß der Erzähler mit seiner Frage *τί οὖν* sein Unverständnis bekunden und dem Poimandres eine weitere Auskunft entlocken. Leider versteht der Erzähler den Bescheid allzu rasch („ich danke dir") – wir könnten eine ausführlichere und genauere Aufklärung gebrauchen. Der Text ist so schwierig, daß nicht nur SCOTT[1], sondern auch DODD[2] tief in den überlieferten Wortlaut („Erkenne so: Das in dir Sehende und Hörende ist der Logos des Herrn, der Nus aber Vater, Gott") eingegriffen haben[3]. Man wird den beiden englischen Forschern zugeben können, daß die Worte *κυρίου* und *θεός* spätere christliche Hinzufügungen sein können. Verzichtet man auf sie, so scheint der übrig bleibende Text auf die (stoische) Lehre von der Sinneswahrnehmung als Analogie hinzuweisen. Nach ihr ist es nicht eigentlich das Auge, was sieht, und das Ohr, das hört. Sondern zwischen dem Sinnesorgan, Auge und Ohr, und dem eigentlichen geistigen Zentrum, dem mit dem *νοῦς* oft gleichgesetzten *ἡγεμονικόν*, hatte die Stoa als Mittelglied je ein *πνεῦμα* angenommen[4]. Da unser Verfasser nun Logos und Pneuma identifiziert hat, sieht er hier den Logos als dem Nus dienend am Werk: der Logos ist der Sohn, der Nus der Vater. Wahrscheinlich hat der Autor auch hier eine Lesefrucht verwertet, ohne Rücksicht darauf, ob sie sich wirklich ganz in den Zusammenhang einfügt. Denn wenn er nun fortfährt: „denn sie trennen sich nicht voneinander, denn ihre Einheit ist das Leben", so steht dem entgegen, daß sich Nus und Logos bei ihm in § 5 trennen und nicht wieder zusammen kommen. Vielleicht will er mit jenen Worten nur sagen, daß die Einheit jener beiden Größen Nus und Logos mit dem Tod erlischt.

Der Einwand, daß hier noch nicht von den Menschen gesprochen werden dürfe, weil die Schöpfungsgeschichte noch gar nicht bis zum Auftreten des Menschen geführt ist[5], geht in die Irre: diese Erläute-

---

[1] SCOTT II 26. [2] DODD 117 ff.

[3] SCOTT und DODD haben (1) *κυρίου* und *θεοῦ* als christliche Zusätze gestrichen. Das ist plausibel. (2) Sie haben *καὶ ἀκοῦον* gestrichen und *βλέπων* für *βλέπον* gelesen. (3) Sie haben den verbleibenden Rest ergänzt, am besten DODD: *⟨εἰκὼν νοῦ⟩ λόγος, ὁ δὲ νοῦς πατὴρ αὐτοῦ*. Das ergibt: „Erkenne so, das in dir (bestehende Verhältnis) sehend: Abbild des Geistes ist das Wort, der Geist aber sein Vater. Denn sie trennen sich nicht voneinander; denn ihre Einsicht ist das (geistige) Leben." Gegen diese Textänderung spricht: (1) keine Handschrift läßt *καὶ ἀκοῦον* aus. (2) *βλέπων καὶ ἀκούων* bietet nur der Palatinus graecus 53, *βλέπων καὶ ἀκοῦον* der Bodleianus 3388, beide nicht besonders wertvoll. Derartige Vokalvertauschungen sind nicht selten (vgl. C. H. I p. XV, Zeile 7 v. o.). (3) Man sollte *εἰς τὸ ἐν σοι βλέπων· εἰκὼν νοὸς ὁ λόγος* erwarten. (4) Es ist unverständlich, wie der überlieferte Text aus dem vermuteten entstanden sein soll. Die Erklärung DODD 119, DODD Int. 39, Anm. 3 reicht nicht aus.

[4] Siehe St. v. fr. II 227, 23 ff.; 231, 22; 232, 25 ff.

[5] REITZENSTEIN 37, Anm. 1. Sein weiterer Einwand, der Logos könne nicht

rung, welche Poimandres gibt, ist ja kein Bestandteil der Kosmogonie-Schilderung, sondern erinnert den Erzähler an etwas, was er in seinem eigenen Dasein erlebt.

C. Die göttliche Lichtwelt und die Feuersphäre (§ 7)

Nachdem so der Inhalt der vorigen Vision geklärt ist, läßt der Verfasser jene ekstatische Schau von neuem eintreten, in der das eigentliche Mysterium der Weltentstehung wahrgenommen wird. Poimandres-Nus blickt den Erzähler längere Zeit scharf an, den dabei das Zittern ankommt. Als dieser wieder aufschaut[1], sieht er „in seinem Nus“ das Licht in ungezählten Kräften existierend und zu einer unbegrenzten Welt geworden. Reitzenstein 38 hat bemerkt, daß sich diese Vision mit der vorigen nicht vereinen läßt. Er hat aber nicht gemerkt, daß es zur Arbeitsweise unseres Autors gehört, auch widerstreitende Traditionen oder Vorstellungen zu bringen, vorausgesetzt, daß sie nicht unmittelbar aufeinanderfolgen und daß er sich von ihnen Bereicherung verspricht. Tatsächlich hat jede Schau ihren besonderen Inhalt und damit ihre besondere Aufgabe. Die erste zeigte, wie es vom göttlichen Urlicht zur Materie kam. Die zweite dagegen läßt uns sehen, daß sich das göttliche Licht in eine Fülle von Kräften entfaltet hat, ohne daß eine feindliche Gegenmacht auftritt. Damit werden nicht nur der § 8 vorbereitet, sondern auch die Aussagen des § 26.

Die Erwähnung der „Kräfte“[2] erlaubt es dem Verfasser weiter, das Verhältnis des Lichtreiches zur Feuersphäre genauer zu bestimmen, die bald (§ 9f.) in den Mittelpunkt der Handlung treten wird. Eine

---

Vorbedingung des Lebens sein, wenn die *ἄλογα ζῶα* ohne ihn entstanden sind, zieht nicht in Betracht, daß vom geistigen Leben gesprochen wird, das den Tieren fehlt.

[1] Lies mit Scott *ἀνανεύσας*. Nicht der den Erzähler fixierende Poimandres blickt auf, sondern der Erzähler, der aus Furcht die Augen niedergeschlagen hat.

[2] Der Begriff *δύναμις* gewinnt im Hellenismus an Bedeutung. Wie Grundmann (Th. Wb. II 286–318; s. auch seine Dissertation „Der Begriff der Kraft in der neutestamentlichen Gedankenwelt“, Tübingen 1932) richtig gesehen hat, hängt dieser Wandel mit dem der Gottes- und Weltanschauung zusammen. Bei Plato und auch bei Aristoteles war Gott das transzendente Sein. In der Stoa ist Gott in die Welt eingegangen als die sie durchwirkende Kraft. Die Welt ist ein Kraftfeld, in dem der Mensch steht. Mögen diese Kräfte sich mit Geheimnis umhüllen, sie geben sich durch ihre Machtwirkungen zu erkennen. Von hier aus wird verständlich, daß der Mensch im Zauber versucht, hinter das die Machtbetätigung auslösende Wort oder Tun zu kommen. Wenn er darauf verzichtet, in dieser Weise an die Macht zu kommen, weil er es für unmöglich oder für ein Vergehen gegen Gott hält, bleibt der Ausweg, daß der Mensch die Heilsmacht eines oder des Gottes erfährt. Im Poimandres spielt der Zauber keine Rolle. Dagegen verheißt der Gott seinem Gläubigen, daß er eine jener Kräfte werden solle, welche die Gottheit ausmachen. Das Bild dieser in Kräfte gegliederten Gottheit bietet

dieser Kräfte, eine sehr große[1], fängt das Feuer auf, das seiner Natur nach aufwärts strebt, und bringt es zum Halten. Diese Kraft entspricht dem im valentinianischen System auftretenden Horos, der das Pleroma, die eigentliche Gotteswelt, nach außen abschirmt. Im biblischen Schöpfungsbericht würde die „Himmelsfeste" (Gen 1, 6 ff.) das nächste Analogon sein, wenn man hier überhaupt von einer Analogie reden dürfte. Die Feuersphäre gehört also nicht zu der im eigentlichen Sinne göttlichen Welt, sondern bleibt – räumlich und dem Wesen nach – unter dieser. Trotzdem ist sie nicht böse und gottfeindlich. Ihr Vordringen zur Lichtwelt[2] ist kein Angriff auf diese, wie ihn die iranische Gnosis kennt.

D. Die göttliche Lichtwelt und die Elemente (§ 8)

Damit ist auch die zweite ekstatische Schau beendet. Die Fassungslosigkeit des Erzählers (*ἔκπληξις*) ruft eine neue Erklärung des Poimandres hervor: das Lichtreich der „Kräfte" ist – so werden wir belehrt – *τὸ ἀρχέτυπον εἶδος*, das für die geistige Schau (*διενοήθην ὁρῶν* § 7) in dem Nus sichtbar geworden ist. Beachten wir zunächst diese Wendung: im Nus erkennen! Sie ist doppeldeutig. Einmal kann sie meinen, daß der Mensch in seiner Vernunft etwas erkennt. Zum andern besagt sie hier, daß der Erzähler in dem vor ihm stehenden Gott Nus die Wahrheit schaut. Da er sich dem Menschen als Schutzgott gibt, so ist er „sein Nus" geworden. Aber wir werden später sehen, daß dieser Gott „Vernunft" nun eben doch in jene Vernunft übergeht, die in dem guten Menschen waltet und ihn vor dem törichten und sündigen Handeln schützt. Vielleicht hat die Wendung „in seinem *νοῦς* erkennen" dem Verfasser den Gedanken eingegeben, den Erzähler „in" dem Gott Nus die Urwirklichkeit schauen zu lassen.

In § 7 hatte der Verfasser die Vielheit der Lichtkräfte eingeführt. Wir merken jetzt, daß das nicht von ungefähr geschehen ist; er wollte vielmehr damit eine platonisierende Lehre von den Ideen einführen. Diese Lehre entspricht freilich nicht der echten Lehre Platos. Denn diese Welt der Ideen stellt sich unser Autor nicht als jenseits von Zeit und Raum vor, sondern – wie das freilich auch bei späteren Pla-

---

dem Leser zuerst § 7. Grundmann, der davon schweigt, hält die hermetische Vorstellung der *δυνάμεις* im „Poimandres" für ein jüdisches Element (Diss. S. 46). Aber sie tritt hier im Zusammenhang mit dem platonischen Begriff des *κόσμος νοητός* auf und ohne jene Beziehungen, welche der Begriff der *δυνάμεις* bei Philo eingeht.

[1] Reitzenstein 38 faßt *μεγίστη* superlativisch; Scott II 30 findet darin den zweiten Nus von § 9. Aber dieser ist ja hier noch gar nicht erzeugt!

[2] Vgl. die Parallele bei M. Messala, die Reitzenstein 38, Anm. 3 bietet.

tonikern geschah – als außerhalb und oberhalb der Feuersphäre. Damit hängt eine zweite Änderung zusammen: die Ideen werden damit, daß sie zu *δυνάμεις* werden, in dem Grade gegenständlich, daß eine von ihnen das starke Element des Feuers abbremsen und begrenzen kann. Auch Philo hat die Ideen zu Kräften werden lassen (sie werden bei ihm obendrein mit den Engeln gleichgesetzt!)[1]: man sieht daraus, daß unser Autor den wirklichen Plato nicht stärker abändert, als es der alexandrinische Religionsphilosoph schon vor ihm getan hatte.

Anscheinend ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden folgt in § 8 nun die Frage des Erzählers: Woher sind die Elemente der *φύσις* entstanden? Diese Frage überrascht. Denn wir hatten doch gehört, daß sie aus der Finsternis kommen, die so rätselhaft im Licht aufgebrochen war. Aber bei jenem Rätsel wollte es der Verfasser eben nicht sein Bewenden haben lassen. Darum führt er statt jener dualistischen Lösung hier eine monistische ein, die alles von Gott ableitet. Dabei hütet er sich freilich, die Finsternis selbst zu erwähnen und sie auf Gott zurückzuführen. Deshalb spricht er nicht vom *σκότος*, sondern nur von den *στοιχεῖα* – dieser Begriff taucht hier zum ersten Mal auf und verrät die Benutzung einer anderen Tradition. Mit ihrer Hilfe wird jenes Problem gelöst: Die *βουλὴ θεοῦ*, eine zuvor und später nicht genannte weibliche Gestalt neben Gott, hat, indem sie den Logos empfing und auf die schöne Welt blickte[2], (diese) nachgeahmt, schaffend[3] durch ihre eigenen Elemente. Die Elemente sind demnach nicht gottfremd, sondern in dem göttlichen Willen enthalten gewesen.

Nach Scott ist die Personifikation der *βουλὴ θεοῦ* „kaum mehr als eine literarische Figur“. Die Worte *ἥτις λαβοῦσα τὸν λόγον* haben sich im ursprünglichen Text auf die „feuchte Materie“ bezogen (!). Dodd

---

[1] Vgl. Philo de monarch. I § 46–48; C.-W. V p. 11 f. Ähnlich de opif. § 34; C.-W. I p. 10. Die beiden obersten Kräfte als Engel: de Abrah. § 121–123; C.-W. IV p. 28. Siehe Siegfried, Philo von Alexandrien, p. 211–218.

[2] Hier wird spätplatonische Tradition benutzt. Plato spricht Tim. 29 A ff. (Dodd 127 verweist auf diese Stelle) von *παράδειγμα*, nicht *ἀρχέτυπον*, was dagegen Philo geläufig ist. Die Welt, deren Schönheit Plato Tim. 29 B u. ö. preist (s. bes. 92 B), ist nicht der *κόσμος νοητός*, sondern die irdische Welt. Daß der Hermetiker den Ausdruck *καλὸς κόσμος* aus Gen 1 entlehnt, aber bewußt korrigiert habe, behauptet Dodd 126 ohne Grund.

[3] *κοσμοποιηθεῖσα* hält Dodd 126, Anm. 1 für verderbt; das Aktiv sei zu erwarten. Man kann jedoch mit Nock (C. H. I 19) der passiven Form auch aktive Bedeutung zusprechen. – Jonas will 345, Anm. 1 *γεννημάτων ψυχικῶν* lesen: „durch ihre eigenen Elemente und seelischen Hervorbringungen“. Da nur nach der Entstehung der vier Elemente gefragt ist und von der Hervorbringung von Seelen noch gar nicht die Rede war, ist der überlieferte Text sinnlos. Aber auch die Korrektur von Jonas hilft wenig: soll man der *βουλὴ θεοῦ* seelische Hervorbringungen zuweisen, wenn es um die physischen Elemente geht? Wahrscheinlich ist der Text töricht erweitert worden.

sieht in der *βουλὴ θεοῦ* die personifizierte „council of God" und will von der sexuellen Deutung REITZENSTEINS nichts wissen[1]. Der Text sagt tatsächlich von einer Geburt der Welt aus der *βουλὴ θεοῦ* nichts. Er vermischt nämlich zwei verschiedene Vorstellungen. Nach der einen blickt die *βουλὴ θεοῦ* auf die Ideenwelt (*κόσμος νοητός*) und schafft, indem sie diese nachahmt, die körperliche Welt. Nach der andern heißt es zunächst, daß die *βουλὴ θεοῦ* den Logos empfängt. Dazu würde als Fortsetzung passen: „und sie gebiert die" (als Sohn vorgestellte) „körperliche Welt". Diese zweite, hier fehlende Fortsetzung findet sich einmal bei Plutarch (De Is. et Os. 53 f.), nach dem Isis den Horus als sinnliches Abbild der geistigen Welt gebiert, sodann aber auch bei Philo (De ebr. 30). Hier heißt es: „Wir werden den Demiurgen, der dieses All geschaffen hat, . . . mit Recht 'Vater' nennen können, 'Mutter' aber *τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην*" (*ἐπιστήμη* ist schon von Sokrates gelegentlich mit *σοφία* identifiziert worden). „Ihr – aber nicht nach Menschenweise – beiwohnend hat Gott die Welt (*γένεσιν*) 'gesät', sie aber hat, den Samen empfangend . . ., diesen einzigen und geliebten Sohn geboren: diese Welt." Philo kann diese Vorstellung nicht aus der von ihm zitierten Stelle Prov 8, 22 abgeleitet, sondern nur in sie hineingelesen haben (REITZENSTEIN 41). An einer andern Stelle (De profugis 20) hat Philo dem Vater, Gott, als Mutter die *σοφία* zugeordnet, „*δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν*". Damit hat er einen Mythus, der weder aus dem Griechentum noch aus dem Judentum stammte, als Ausdrucksmittel benutzt, wie REITZENSTEIN richtig gesehen hat. Die Stoa hatte in ähnlicher Weise Götter und Elemente gleichgesetzt: Zeus wurde mit dem gestaltenden Geist (Gott), Hera mit der Materie identifiziert. Diese nimmt die *σπερματικοὶ λόγοι* in sich auf *εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων* (St. v. fr. III 314, 28 f.). Diese Gotteslehre, die eine Art Entmythisierung war, sollte einen Ausgleich mit der Volksreligion herbeiführen. Aber sie hat damit auch einer Remythisierung den Weg gebahnt, und diese ist in der Gnosis wirklich erfolgt. Zurück zu unserem Text. Von den beiden in ihm vermischten Vorstellungsweisen stammt die eine aus

---

[1] DODD 131 sieht in dieser Stelle jüdisch-hellenistisches Denken: wie Sap 9, 9 die *σοφία* bei der Weltschöpfung gegenwärtig ist, so empfängt und gehorcht hier the Council of God dem aus dem Licht kommenden Wort, und wie Prov 8, 30 die Weisheit *παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα* ist, so formt hier the Council of God die Elemente. – DODD hat bei dieser Erklärung die oben aufgewiesene Vermischung der Traditionen nicht beachtet. Außerdem kommen die oben angeführten Parallelen des Mythus dem Wortlaut und Sinn dieser Stelle viel näher als jene späten at. Zitate, in denen das Eindringen fremden Gedankenguts in das monotheistische jüdische Denken erkennbar wird.

dem Platonismus, die andere aus der Stoa. Unser Autor spürte gar nicht mehr, daß die Rede von dem in der Materie formend wirkenden Logos einer andern Weltanschauung entspricht als jener, nach der die sichtbare Welt das Abbild einer jenseitigen, unsichtbaren ist. Darum konnte er beide Vorstellungen ohne Bedenken miteinander mischen. Für uns ist es freilich eine deutliche Spannung, daß einerseits eine dieser Kräfte als so körperhaft wirklich aufgefaßt wird, daß sie das Element des Feuers begrenzen kann, und daß andererseits diese Kräfte jene geistige Welt ausmachen sollen, die Urbild und Vorbild der Körperwelt ist. Aber unser Autor empfindet auch die andere Spannung nicht, welche zwischen der stoischen Lehre und ihrer Mythisierung besteht. Er benutzt hier – insofern hat Scott durchaus recht – den Mythus nur als eine Darstellungsweise, deren Eigengewicht er nicht mehr spürt, es genügt ihm, daß die mythischen Wendungen seine Darstellung bereichern.

E. Die Erzeugung des zweiten, weltschaffenden Nus (§ 9)

An diesem Abschnitt fällt auf, daß Poimandres von Gott – der er doch selbst ist! – in der dritten Person weiterspricht. Nach dem bisherigen Stil hätte eigentlich jetzt die ekstatische Schau wieder einsetzen müssen, in der bisher die Weltentstehung erlebt wurde. Warum hat der Verfasser diesen Stilbruch eintreten lassen?

Einmal muß man bedenken: dieses Stilmittel, der Übergang in eine Ekstase, nützte sich ab. Es ließ sich nicht beliebig oft verwenden. Aber dazu kam etwas anderes: der Verfasser konnte die Erzählung von der Erzeugung des zweiten Nus durch den mannweiblichen Vater nicht gut als einen Erlebnisbericht geben: „dann sah ich, wie der Nus, der mannweiblich war, einen andern Nus gebar“. Er konnte ebensowenig den Poimandres in der ersten Person davon sprechen lassen: „darauf erzeugte ich, der ich ja mannweiblich bin, einen zweiten Nus“. Man versteht nun auch, weshalb sich der Verfasser in § 1 davor gehütet hat, das Aussehen des Poimandres – der zweifellos in menschlicher Gestalt gedacht ist – allzu genau zu schildern.

Weiter fällt hier auf, daß unser Autor die weitere Schöpfung nicht durch den Logos vollziehen läßt, sondern einen „zweiten Nus“ dafür einführt. Er wird auch damit einer Tradition gefolgt sein: der Platoniker Numenios hatte tatsächlich auf den ersten Nus einen zweiten, einen *νοῦς δημιουργός* folgen lassen. Aber warum hat der Verfasser diese Tradition hier aufgenommen? Man versteht sein Vorgehen erst dann, wenn man einsieht: er hat jeder der bei der Weltbildung be-

teiligten Größen jeweils eine bestimmte Aufgabe zugewiesen: Der Logos ordnet die Elemente, der zweite Nus erschafft die Planetenmächte (aus deren Wirken dann die vernunftlosen Lebewesen hervorgehen), der Gottessohn „Mensch" endlich ist für die Entstehung der Menschen verantwortlich. Die ganze Kosmogonie ist straffer durchkomponiert, als man es zunächst wahrnimmt.

Daß unser Autor den zweiten Nus zum Demiurgen macht, wird mit der von Numenios ebenfalls bezeugten Tradition zusammenhängen. Man könnte freilich eine besondere Beziehung dieses zweiten Nus zum jüdischen Gott vermuten, weil dieser ebenfalls der Weltschöpfer ist und weil er oft als „feurig" bezeichnet wird, während der zweite Nus uns als „Gott des Feuers und Pneuma"[1] vorgestellt wird. Aber diese Charakterisierung ist stoisches Erbe, nicht gnostische Auswirkung eines biblischen Zuges. Die Genesis spielt hier gar nicht herein[2]. Bezeichnend dafür ist, daß der § 9 von den Sternen überhaupt schweigt und Sonne und Mond nicht besonders nennt. Daß die Sonne den Tag und der Mond die Nacht „regiert", wie die Genesis erzählt, entspricht doch in keiner Weise der Lehre des „Poimandres", daß die sieben Planetenmächte die „Regenten", die „Prokuratoren" der Welt werden, die in sieben Sphären die sublunare Welt umgeben.

Mit keinem Wort deutet der Verfasser an, daß der zweite Nus seinem Vater ungehorsam wird, indem er diese Mächte schafft. Ebensowenig legt unser Autor hier dem Leser die Vorstellung nahe, daß diese sieben Regenten, die Schicksalsmächte, dämonische oder böse Gewalten sind. Später (§ 15 und deutlicher § 25) wird den Sieben freilich ein böser Charakter zugeschrieben. Das gibt uns aber noch nicht das Recht, diesen – aus einer anderen Tradition stammenden – Zug bereits hier einzutragen. Es wäre ein methodischer Fehler, wollte man angesichts der Arbeitsweise des Verfassers jenen Zug schon in unsere Stelle hineinlesen. Damit verschlösse man sich die Erkenntnis, wie unser Verfasser seinen Traktat komponiert hat. Er hat freilich ohne Rücksicht auf Spannungen und Widersprüche mannigfaltige Über-

---

[1] Hippolyt hat X 32 f. seine eigene Schöpfungslehre skizziert: Zu Anfang schuf Gott Feuer und Pneuma, Wasser und Erde. Er erzeugte den Logos, der seine weitere Schöpfung ausführte. Aus dem Feuer stammen die Engel (wohl aus Ps 104 [103], 4 entnommen), die unsterblich sind, weil nicht aus mehreren Substanzen zusammengesetzt. Dagegen Sonne, Mond und Sterne bestehen aus Feuer und Pneuma und sind folglich sterblich, weil sie in ihre Elemente aufgelöst werden können. Daß sich der Hermetiker diese christliche Lehre angeeignet hat, ist unwahrscheinlich; vielmehr wird sich Hippolyt die damals bekannte Lehre, nach der die Sterne aus Feuer und feurigem Hauch (Pneuma) bestehen, zu eigen gemacht haben.

[2] So Dodd 139 mit Hinweis auf Gen 1, 16 und slav. Henoch 30, 2–7.

lieferungen aufgenommen. Aber dabei hat er doch ein bestimmtes Bild vom Weltschicksal vor Augen gehabt, und diesem Bild entsprechend hat er die Einzelzüge verteilt. Der Punkt, an dem das Weltwerden in eine Katastrophe umschlägt, ist der Fall des „Menschen“ in die Physis. Dieser Fall wird aber nicht als das endliche Offenbarwerden einer sich langsam anbahnenden Verirrung und Verstrickung dargestellt, wie wir von unserer Psychologie her meinen, sondern als ein jäher und unverschuldeter Irrtum, wie zu § 14 zu zeigen sein wird. Vorher ist die Weltentwicklung im besten Gange und ohne alle dem Gotteswillen zuwiderlaufenden Momente. Darum ist ja auch die monistische Ableitung der Elemente in § 8 nachgetragen worden. Man darf also aus § 9 noch keine gnostischen Züge herauslesen.

Im einzelnen wäre zu sagen: Daß der Nus – er allein bekommt in diesem Traktat das Prädikat *ὁ θεός*! – mannweiblich ist, erlaubt ihm, weitere göttliche Wesen hervorzubringen, ohne daß er eine weibliche Partnerin gebraucht und damit dem Eros verfällt. Bevor aber das Wort „er gebar“ erklingt, wird der Nus noch als „Leben und Licht“ charakterisiert. Diese Formel wiederholt sich in § 12, 17, 21 und 32. Daß der Nus Licht *ist*, hatte der Verfasser bereits in der ersten ekstatischen Schau gezeigt, „Licht“ ist hier die göttliche Urwirklichkeit. Daß der Gott Leben *ist*, wird an unserer Stelle betont, wo er Leben hervorbringt und damit einen weitreichenden Lebensprozeß entbindet. Auch die Formel „Leben und Licht“ wird zu dem Gut gehören, das unser Autor übernommen hat; gemeint ist damit letztlich, wie besonders § 21 und 32 zeigen, das der Vergänglichkeit und Sünde entnommene eigentliche Leben, in das dem Frommen einzugehen dereinst beschieden ist[1].

Das Wort *λόγῳ* wird man mit Reitzenstein als christliche Zutat eines Abschreibers tilgen dürfen: nachdem die Mannweiblichkeit des Nus betont und sein Hervorbringen mit dem Wort „gebären“ ausgedrückt ist, würde die nähere Bestimmung „durch ein Wort“ nicht passen[2]. Zu der Vorstellung eines zweiten Nus war oben schon auf Numenios hingewiesen worden. Scott[3] erinnert darüber hinaus noch an Or. Chald. Kroll p. 14, wonach der Vater einem zweiten Nus das Menschengeschlecht übergibt. Den Begriff des *δημιουργὸς νοῦς* habe

[1] Dodd Int. 19 meint: Die Identität von Gott und Licht sei wahrscheinlich iranisch, die von Gott und Leben vielleicht ägyptisch (ankh, Leben, ist Attribut verschiedener ägyptischer Götter). Woher aber stamme die Leben und Licht verbindende Formel? Dodd vermutet ihre Quelle in Ps 36 (35), 9 f.; bei Philo de opif. § 30 sei sie schon fest. Aber weder Philo noch das AT identifizieren Gott mit Licht und Leben!

[2] Reitzenstein, Poimandres 330. [3] Scott II 32.

der Verfasser aus dem Platonismus seiner Zeit übernommen; er entspreche dem jüdisch-stoischen Logosbegriff. Entweder der Logos oder der zweite Nus sei überflüssig[1]. An dieser Behauptung ist richtig, daß der Autor mit einer dieser beiden Gestalten ausgekommen wäre, wenn er Sparsamkeit der Mittel angestrebt hätte. Aber er wollte lieber möglichst vieles bringen; so gab er jedem der göttlichen Wesen seine besondere Aufgabe. Der weltbildende Nus heißt „Gott des Feuers und des Pneuma". Bei der Entmischung der Elemente in § 5 und bei dem Nachtrag in § 7 war nur von der Feuersphäre die Rede gewesen. Die Verbindung von Feuer und Pneuma führt uns wieder in den stoischen Bereich: hier konnte das *πῦρ τεχνικόν* als *πνεῦμα πυροειδές* erklärt werden – das stoisch verstandene Pneuma ist ein feuriger Hauch[2]! Die Planetensphären bilden also zusammen die Feuerregion. Daß sie den *κόσμος αἰσθητός* umgeben, diese Wendung zeigt, wie wenig dieser Begriff noch im platonischen Sinne aufgefaßt wird: er meint einfach die sublunare Welt. Andererseits wird dabei deutlich, daß an unserer Stelle die Planetensphären keineswegs zu dem minderwertigen *κόσμος αἰσθητός* gehören.

Die Begriffe *διοικεῖν* und *διοίκησις* stammen aus stoischer Tradition, ebenso ihre Beziehung zur *εἱμαρμένη*. Diese wird als *λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων* definiert – Gottes Wille, Vorsehung, Schicksal und Kausalzusammenhang fallen für den Stoiker zusammen[3]. Diese optimistische Betrachtungsweise kann sich unser Verfasser hier, wo die Katastrophe noch weit ist, ohne Schwierigkeit zu eigen machen: vorläufig befinden wir uns immer noch in einer von der Gottheit gebilligten Kosmogonie. Allerdings wird das Weltwerden für einen Augenblick stillgelegt: die Planetensphären werden zwar geschaffen, aber sie dürfen noch nicht kreisen!

F. Die Erschaffung des animalischen Lebens (§ 10 f.)

Daß die Planeten ihre Herrschaft nicht sofort beginnen, hat seinen guten Grund: der Logos – wir haben ihn in dem die Erde bedeckenden Wasser zurückgelassen (§ 5) – unterliegt nicht der Schicksalsnotwendigkeit. Jetzt steht ein seiner Natur angemessener Bereich zur Verfügung: die Feuersphäre gilt hier als „reines Gebilde der Natur",

---

[1] Scott II 32. [2] St. v. fr. II 774, p. 217, 13 ff.

[3] *διοικέω*: St. v. fr. I 87, p. 24, 34 f.; 98, p. 27, 31 f. u. ö. *διοίκησις*: III 4, p. 4, 3 f. u. ö. – Scott II 33: „*εἱμαρμένη* ist ein stoischer Begriff. Die Ineinssetzung der Heimarmene mit dem Wirken der Himmelskörper ist eher für die spätere Stoa charakteristisch."

nicht als Reich dämonischer Gewalten! So verläßt der Logos nun jene unteren Elemente und schwingt sich in die Feuersphäre hinauf, in die er nach seiner stoischen Herkunft auch gehört. Allerdings ist dieser Bereich schon vom (zweiten) Nus besetzt. Aber der Verfasser weiß Rat; als Söhne des Urgottes sind beide gleichen Wesens und vertragen sich darum. Weil der Logos Erde und Wasser verlassen hat, bleiben diese Elemente (ebenso wie die Luft) als *ἄλογα* zurück, als „bloße Materie“[1]. Diese kann von der Schicksalsmacht der Planeten regiert werden; Freiheit vom Schicksalszwang darf man nur für den Geist verlangen. So setzt jetzt der zweite Nus, der die Planetensphären umgibt[2] (die Worte „mit dem Logos“ werden dazwischen geklebt), seine Schöpfungen in Bewegung: sie beginnen ihr Kreisen „vom unbestimmten Anfang bis zum unendlichen Ziel“. Der geheimnisvoll und pompös klingende Ausdruck wird sogleich erklärt: auf der Kreisbahn gibt es weder Anfang noch Ende, da jeder Punkt beides zugleich ist. Auch hier wird der Autor eine Lesefrucht verwertet haben. Zwar ist nicht anzunehmen, daß er Heraklit (Fr. 103 Diels) selbst gelesen hat: Anfang und Ende fallen auf der Peripherie des Kreises zusammen. Aber Asclep. lat. III 40b bei Scott II 351 zeigt, daß der Gedanke damals geläufig war.

Mit der Bewegung der Planeten beginnt nun aber auch deren Wirkung: ihr Umschwung bringt nach dem Willen des (zweiten) Nus aus den unteren Elementen vernunftlose Lebewesen hervor – „denn sie hatten den Logos“ (der hier deutlich als „Vernunft“ gefaßt wird) „nicht festgehalten“, fügt der Verfasser für Leser hinzu, die schwerer von Begriff sind. Die unvernünftige Tierwelt ist dem Automatismus der Triebe unterworfen und damit unfrei.

Die sich anschließende Übersicht über das Tierreich läßt an Gen 1, 20–26 denken. Aber der Wortlaut und Inhalt der Aussage sind doch vom Bibeltext so verschieden, daß man sich den Autor besser nicht angesichts der aufgeschlagenen LXX schreibend vorstellt, wie es Dodd tut. Die Luft bringt die Vögel hervor – davon weiß die Genesis nichts, die überhaupt die Luft nicht als Element in Betracht zieht, sondern die Vögel aus der Erde stammen läßt – und das Wasser die schwimmenden Wesen. Das für sie verwendete Wort *νηκτά* kommt

---

[1] Reitzenstein, Poimandres 47 hält das für ein „frostiges Wortspiel“. Aber der Verfasser hat hier seine Komposition sehr genau überlegt.

[2] In § 13 ist die Sphäre des Demiurgen doch wohl die, in der sich die Planetenmächte selbst aufhalten. Dagegen erwähnt § 26 eine *ὀγδοατικὴ φύσις*. In dieser aus einer andern Tradition stammenden Lehre (andere termini!) kommt jedoch der Demiurg (und der Logos) nicht vor. So hat der Verf. einen direkten Widerspruch vermieden.

in der LXX-Stelle nicht vor, wohl aber im Kerygma Petri, wie Reitzenstein 47, Anm. 1 bemerkt hat.

In diesem Augenblick fällt aber dem Verfasser ein, daß ja Erde und Wasser noch nicht geschieden sind. So holt er das Versäumte rasch nach – den Logos kann er dafür nicht bemühen, weil dieser schon in der Feuerzone weilt; darum springt der Wille des (zweiten) Nus in die Bresche – und führt dann die Aufzählung der Tiere glücklich zu Ende. Wenn wir die Worte richtig gedeutet haben, so wird hier die Schöpfertätigkeit, welche die Genesis Gott zuschreibt, auf den zweiten Nus übertragen. Das wäre durchaus sinnvoll, da dieser ja hier der Demiurg ist.

Damit ist die Kosmogonie im engeren Sinne abgeschlossen. Das Folgende handelt vom Menschen. Darin, daß die Tiere vor ihm geschaffen sind, besteht in diesem Abschnitt die einzige Übereinstimmung mit der Genesis.

III. Die Anthropologie (§ 12–23)

A. Der Urmensch (§ 12–15)

1. Erschaffung des Urmenschen; sein Schöpferwille (§ 12 f.)

Der Verfasser leitet die Geschichte von der Schöpfung des „Menschen" mit großer Feierlichkeit ein. Nicht ohne Grund: er nähert sich hier ja dem Höhe- und Wendepunkt der Schöpfungsgeschichte. Stark betont stellt er fest: der Allvater Nus, dieser höchste Gott, der Leben und Licht ist – von ihm aus läßt sich also das traurige Geschick des heutigen Menschen nicht erklären! –, gebiert den ihm gleichen „Menschen"[1]. Dieser „Mensch" ist also nicht bloß, wie in der Bibel, nach dem Bild Gottes geschaffen, sondern er ist Gott gleich: auch er ist „Leben und Licht", ewige Geistexistenz, frei von der Schicksalsmacht, auch er ist ein Gott! Wir müssen ihn uns auch frei vom Eros und d. h. als mannweiblich denken (später, in § 18, wird es überdies gesagt). Der Nus liebt ihn „wie sein eigenes Kind" – diese

[1] Nach Reitzenstein 48, Anm. 1 wird hier auf den „Menschen" übertragen, was ursprünglich vom Logos oder zweiten Nus gesagt war. Aber daß der Urmensch dem Allvater Nus wesensgleich ist, ist eine für die Gnosis – und auch für unsern Verfasser – entscheidend wichtige Aussage. Denn die Gnosis geht von der Grunderfahrung aus, daß im Menschen etwas Göttliches existiert, das in die Gewalt der Welt geraten ist. Diese Grundannahme läßt sich sehr verschieden ausdrücken, z. B. so, daß der wesensgleiche Sohn des Gottes fällt. Scott greift also fehl, wenn er II 36 *ἴσον* durch *ὅμοιον* ersetzt.

sprichwörtliche Wendung[1] ist hier freilich unglücklich angebracht, denn der „Mensch“ ist ja wirklich das Kind des Nus. Diesen Anstoß hat der Verfasser nicht bemerkt; aber dafür hat er einen anderen gesehen: Gott darf doch eigentlich nur sich selbst lieben. Denn er allein ist vollkommen, und eine Liebe zum Unvollkommenen würde ihn erniedrigen. Darum muß Gottes Liebe zum „Menschen“ gerechtfertigt werden: der „Mensch“ ist sehr schön, besitzt er doch Gottes Ebenbild. In Wirklichkeit habe also Gott nur seine eigene Gestalt geliebt – diesem Allvater ist nur die Liebe des Narziß erlaubt!

Scott hat diese Zusammenhänge nicht beachtet. Er stellt fest: „ein Vater verliebt sich nicht in seinen Sohn“ und ändert darum *ἠράσθη* in *ἠγάσθη*. Zuvor hatte er schon (wie Patrizius) *ἴσον* durch *ὅμοιον* ersetzt. Dodd hat für die Mannweiblichkeit des „Menschen“ auf Gen 2, 21 f. und für die Schönheit auf das biblische „und Gott fand alles *καλὰ λίαν*“ verwiesen[2]. Wenn unser Autor irgendwo den Mythus vom Urmenschen fand, dann konnte er ihn freilich, wie es Philo getan hat, zur Not in die Genesis hineinlesen. Aber die Vermutung, der Hermetiker habe die Schönheit des „Menschen“ aus der Genesis herausgelesen, hat alle Wahrscheinlichkeit gegen sich.

Das Folgende stellt den Interpreten vor große Schwierigkeiten. Das wird besonders deutlich bei Reitzenstein 47 ff.: er nimmt an, hier seien zwei Berichte durcheinander gewirrt, und der Schluß passe zu keinem von ihnen. Scott II 38 aber bekennt von § 13a: „I have rewritten it freely“, weil der Text so verworren sei. Es mag sein, daß der Text hier besonders schlecht überliefert ist; die Hauptschwierigkeit dürfte aber darin ihren Grund haben, daß wir die Absicht des Autors leicht mißverstehen und dann seinen Worten einen falschen Sinn unterlegen.

Alle Gnosis muß eigentlich behaupten, daß etwas von Gott selbst gefallen sei. Daß sie diese blasphemisch klingende Aussage möglichst vermeidet, ist selbstverständlich. Darum wird immer wieder betont: nicht der Urgott selbst, sondern ein von ihm erzeugtes oder emaniertes göttliches Wesen sei betroffen worden. Aber auch das genügt noch

---

[1] Vgl. Pseudo-Anthimus, Ad Theodorum 10 f. (ed. G. Mercati, Studi e testi 5, 97): Als Gott den sichtbaren Gott (die Welt) geschaffen hatte, erschien er ihm schön und ganz voll von allem Guten, „und er staunte (*ἠγάσθη*) und liebte ihn wie sein eigenes Kind“. Ebenso Lactant. Div. Inst. IV 6, 4. Vgl. schon Tim. 37 C. – Nach Scott II 38 ist *τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων* in § 12 zweifellos „suggested by *κατ' εἰκόνα θεοῦ* Gen 1, 26 f.“. Wenn es so wäre, würde man die völlige Verwandlung dieses Gedankens ins Gnostische erst recht bedenken müssen. Daß Adam in (heterodoxer?) jüdischer Tradition göttliche Züge bekommt, verrät doch wohl das Eindringen gnostischer Gedanken ins Judentum.

[2] Dodd 151 f.

nicht: das Handeln dieses Gottwesens wird gleichfalls irgendwie entschuldigt. So auch hier. Unser Autor läßt den „Menschen" nicht einer sexuellen Verführung erliegen, sondern ausschließlich einem verhängnisvollen Irrtum. Noch aber ist es nicht so weit. Noch befindet sich der „Mensch" im Lichtreich des Gottes. Es gilt nun, ihn von dort fort in jene Situation zu bringen, in welcher der Fall möglich wird.

Das erste, das nun betont wird, ist die Tatsache, daß der Gott ihm seine Schöpfungen – d. h. nach § 9 und 11 die Planetenmächte – unterstellt[1]. Er hat sie allerdings nicht selbst erschaffen, sondern durch den zweiten Nus, aber darauf kommt es in diesem Zusammenhang nicht an. Denn wir werden im folgenden sehen, daß unser Autor die Macht und Herrlichkeit des „Menschen" aufs höchste zu steigern sucht; dazu trägt auch dieser Zug der Machtübertragung bei. Er erklärt außerdem, wie der „Mensch" dazu kam, seine Aufmerksamkeit auf die Planetenmächte zu richten: er bemerkte sie in dem Vater, dem Nus – die Lesung *πατρί* für das überlieferte *παντί* scheint uns besser als der auch mögliche Emendationsvorschlag *πυρί* –. Der Anblick dieser Geschöpfe, die der „Mensch" zunächst im Nus, und d. h. im *ἀρχέτυπον εἶδος*, wahrnimmt, ruft seinen eigenen Schöpferwillen wach, und der Vater erlaubt ihm das Schaffen. So begibt er sich in die Weltschöpfersphäre[2], um die ganze ihm übertragene Vollmacht zu übernehmen, und sieht dort die Geschöpfe seines Bruders (= des zweiten Nus), die Planetenmächte. Sie gewinnen ihn lieb, und jede gibt ihm teil an ihrer Stellung, die jeweils mit ihrem besonderen Wesen zusammenhängt. Eigentlich ist dieser Zug freilich unlogisch: wenn er schon die volle Verfügungsmacht über alle besitzt, kann ihm die Planetenschar nichts mehr dazu geben. Aber § 14 zeigt, daß unser Autor diesen Zug als eine weitere Steigerung in der Macht des Urmenschen verstanden hat. Dagegen deutet er mit keiner Silbe an, daß die Sieben den „Menschen" hier mit dämonischem Trug gleichsam vergiften; unser Verfasser folgt dieser bekannten gnostischen Variante gerade nicht! Die Planetenmächte werden hier als Geschöpfe des Demiurgen, des Gottessohnes, betrachtet, die nach dem Willen der Gott-

---

[1] Hier liegt deutlich eine Naht vor. Der Verfasser will den Gedanken der Genesis (1, 28), daß Gott dem Menschen die ganze Schöpfung übergibt, mit dem anderen verbinden, daß der „Mensch" selbst Schöpferlust verspürt. Dabei wird der erste Gedanke in gnostischer Umformung wiedergegeben: der Urgott übergibt seine ganze Schöpfung einem zweiten Gott. Der Gedanke, daß ein niederer Gott ebenfalls zu schaffen beginnt und so Anlaß einer schlechten Welt wird, begegnet in der Gnosis mehrfach. Ob der Verfasser hier den LXX-Text kannte, ist sehr fraglich.

[2] Erst in § 13b geht der „Mensch" aus der Lichtsphäre in die Feuersphäre.

heit ihr Amt ausüben. Von dem, was in § 25 über die *ζῶναι* gesagt werden wird – dort ist der Ausdruck „Regenten" nicht benutzt! –, weiß der Leser noch nichts und soll er keine Schlüsse ziehen auf unsere Stelle, die eine ganz andere Motivation vorbereitet.

Der „Mensch" nimmt also die Planetensphäre voll in Besitz: er erkennt das Wesen ihrer einzelnen Mächte und bekommt daran teil. Damit scheint er nun zum Schaffen voll befähigt zu sein. Aber dieses Schaffen kann sich ja nur in der sublunaren Welt abspielen, die von den Planetensphären durch ein festes Gewölbe, die *ἁρμονία*, geschieden ist. Darum will der Mensch diese ihm die Sicht versperrende Trennwand aufreißen und erkennen, was der über das Feuer Gesetzte, der zweite Nus, eigentlich unter sich hat[1].

2. Der Fall des Menschen (§ 14 f.)

Der „Mensch", der – wie noch einmal festgestellt wird – alle Macht über die Welt der sterblichen und vernunftlosen Lebewesen besitzt, bückt sich durch die *ἁρμονία*, indem er sie aufreißt, und zeigt der „unteren Natur" die schöne Gestalt des Gottes. Die Reaktion der Physis darauf wird ausdrücklich beschrieben und begründet: sie erblickt ihn, der die unerschöpfliche Schönheit und alle Macht der Regenten in sich hat und die Gestalt des Gottes, und lächelt ihm in Liebe zu, da sie das Bild der wunderschönen Gestalt des „Menschen" im Wasser sieht und seinen Schatten auf der Erde. Kein Zweifel, daß hier die bekannte gnostische Wendung aufgenommen wird, nach der die leibhafte Welt, in der Gestalt eines verlockenden Weibes, den Gesandten oder Sohn oder sonstigen Abkömmling des Gottes verführt. Ebenso deutlich ist aber, oder sollte es doch sein, daß der „Mensch" dieser Verführung nicht erliegt! Er sieht nicht das Lächeln der Physis, sondern sein eigenes Spiegelbild im Wasser, gewinnt diese ihm gleichende Gestalt[2] lieb und will bei ihr wohnen. Wille und Auswirkung sind eins[3]: der „Mensch" macht sich in der vernunftlosen Gestalt

---

[1] Reitzenstein, Poimandres 49 behauptet: „Der Demiurg erscheint hier als der Gegner des Gottmenschen . . . Der Demiurg und sein Machtgebiet treten in die Rolle des Dämon ein." Nur so lasse sich die Einführung des Urmenschen neben dem Logos und dem zweiten Nus begreifen. – Der Text erlaubt diese Auslegung nicht, wenn man nicht mit Candalle *καταπονῆσαι* konjiziert. Aber diese Konjektur verdirbt in Wirklichkeit alles.

[2] Scott II 44 will zu Unrecht *μορφήν* durch *οὐσίαν* oder *ὕλην* ersetzen – der Hermetiker denkt an die schöne Gestalt, die der „Mensch" im Wasserspiegel vor sich sieht und die ja, als ein bloßes Stück Materie, ohne Vernunft ist.

[3] Scott II 43: voluisse et perfecisse uno eodemque temporis puncto (Asclep. lat. I 8).

heimisch. Die Physis aber packt den Liebenden, umschlingt ihn ganz, und sie vermischen sich, denn sie sind beide in Liebe entbrannt.

Man braucht diese Darstellung nur mit der ihr in vieler Hinsicht so entsprechenden des Gnostikers Justin zu vergleichen, dann tritt ihre Eigenart heraus. Äußerlich ist die Situation ganz ähnlich: so wie dort Elohim und Edem sich in Liebe vereinen, so hier der „Mensch" und die Physis. Aber innerlich ist die Lage völlig anders: der „Mensch" ist schuldlos gefallen! Er hat überhaupt nicht die Versucherin mit ihrem Lächeln gesehen, sondern nur sein eigenes Bild. Ebenso wie unser Autor den Allvater Nus mit der Liebe eines Narziß entschuldigt hat, ebenso entschuldigt er hier dessen Sohn, den „Menschen". Er hat sich gar nicht vergangen, sondern ist nur einem tragischen Irrtum erlegen.

Daß er eigentlich nicht die „niedere Natur" gemeint hat, als er in die Welt der Leiblichkeit einging, ändert freilich nichts an der Wirkung dieses Ereignisses, wie sie uns die Klage des § 15 bewegend schildert. Jetzt ist der Mensch von allen Wesen das einzige, das von einer Doppelheit zerrissen ist[1]: sterblich wegen des Leibes, unsterblich wegen des *οὐσιώδης ἄνθρωπος*, des „eigentlichen" oder „wesenhaften Menschen". Der unsterbliche Herr leidet, dem Geschick unterworfen, das Los des Sterblichen. Der über der Fügung Stehende ist nun ihr Knecht geworden; er, der wie sein Vater mannweiblich war und den Schlaf nicht kannte, wird nun von Eros und Schlaf beherrscht. Schlaf und Rausch sind Zustände, in denen der Mensch die wahre Wirklichkeit nicht wahrnimmt. So werden sie zu bevorzugten Bildern für das Vergessen Gottes und des eigenen Selbst, das ja göttlichen Wesens ist. Der Eros ist, als Verfallen an die Welt des Leibes, eine besondere Form dieser Gott- und Selbstentfremdung.

Damit ist der Wandel deutlich geworden, der zwischen der vorigen Szene und dieser Klage eingetreten ist. Scott hat ihn mit treffender Kürze charakterisiert: aus dem *Ἄνθρωπος* ist der *ἄνθρωπος* geworden[2]. Der mythische Urmensch ist verschwunden und hat unserer eigenen Gegenwart Platz gemacht. Das Los, das sich der „Mensch" zugezogen hat, ist das Los von jedermann. Auch die Physis, der hier die Rolle der „Frau Welt" zugefallen war, ist nun als dämonisches

---

[1] Scott II 45 verweist auf die Parallele Asclep. lat. I 7b.

[2] Scott II 44; besonders wichtig sind die Worte: „In diesem Stadium verblassen die Bilder seines Mythus schon, und wenn er von der Fleischwerdung des ‚Menschen' spricht, meint er nicht, daß der Held in seiner Geschichte in einem bestimmten Augenblick ein irdisches Leben beginnt, sondern daß alle menschlichen Seelen so inkarniert sind."

Einzelwesen nicht mehr auf der Bühne; sie ist die in der Leiblichkeit uns alle umschlingende „niedere Natur“.

B. Die sieben ersten Menschen (§ 16 f.)

Eigentlich könnte sich an diese Klage sofort die leidenschaftliche Frage anschließen, wie der Mensch aus dieser Lebensnot wieder befreit werden kann. Aber unser Verfasser hat es nicht so eilig, zur Eschatologie zu kommen. Er schiebt hier ein Zwischenstück ein, dem er anscheinend sehr hohen Wert beimißt. Der Erzähler unterbricht an dieser Stelle die Rede des Gottes – denn es war Poimandres, der so ergreifend den Jammer des Menschseins beschrieben hatte! – mit der Frage: „Und danach, mein Nus? Denn ich liebe die Geschichte“, nämlich die, welche der Gott berichtet. Sehr mysteriös antwortet Poimandres: das sei ein bis auf diesen Tag verborgenes Geheimnis. Die Physis, die sich mit dem „Menschen“ vermischte, konnte das aus Feuer und Pneuma bestehende Wesen nicht ertragen, das er aus der Planetensphäre mitgebracht hatte, und gebar alsbald sieben Menschen nach dem Wesen der sieben Regenten, mannweiblich und dem Himmel zugewandt.

Hier hat unser Autor mit derselben Technik gearbeitet wie bei den früheren Unterbrechungen: die (an sich belanglose) Zwischenrede des Erzählers dient dazu, eine vom Vorigen ganz verschiedene Tradition einzuführen. Nun sind wir aus unserer Gegenwart wieder zurückversetzt in die mythische Vergangenheit, in der die Physis und der „Mensch“ als quasi persönliche Mächte auftreten. Das Wesen, das der „Mensch“ vererbt, ist – nicht, wie man erwarten könnte, Leben und Licht, sondern – die unveränderte Substanz der Planetensphäre, als deren Teilhaber der „Mensch“ erscheint: Feuer und Pneuma. Die niedere Natur erträgt das nicht, sondern muß es ausstoßen. Daß die sieben so hervorgebrachten Wesen mannweiblich sind (eigentlich ein Kennzeichen der obersten Lichtwelt!), zeigt uns, daß sie noch nicht dem Eros und damit auch noch nicht dem Tode unterliegen. Noch ist also die Katastrophe nicht eingetreten, die Poimandres so beklagte!

Allein wenn wir erwarten, daß jedes dieser sieben Wesen nun die Art eines der sieben „Regenten“ trägt[1] – der Begriff *διοικήτορες* erinnert an die *διοικηταί* von § 19 –, so werden wir enttäuscht. Denn das Werden, das Poimandres, vom Erzähler gedrängt, schließ-

[1] Daß es sieben Arten von Menschen gibt (joviale, saturninische usw.), wird gerade nicht behauptet! Die Tradition in § 17 läßt sich mit den früheren Angaben nicht vereinen. Die Behauptung des Poimandres, daß es sich hier um ein bisher unbekanntes Geheimnis handelt, soll die Spannung des Lesers wachhalten.

lich schildert – auch dieses kurze Zwischenspiel läßt den Leser vergessen, daß Ankündigung und Ausführung sich nicht entsprechen! –, ist von ganz anderer Art. Freilich tragen sieben Größen zum Werden dieser sieben Wesen bei, aber es sind nicht die sieben Planeten, sondern die vier Elemente Erde, Wasser, Feuer und (der hier zum ersten Mal genannte) Äther, dazu die Physis und das aus Leben und Licht bestehende Bild des Menschen: aus dem Leben wird Seele, aus dem Licht Vernunft (*νοῦς*). Die ganze Aufzählung wirkt derart gekünstelt, daß man spürt: hier ist mühsam durch Auffüllung die Siebenzahl erreicht worden.

Aber war schon die Kunde von diesen sieben Wesen im Zusammenhang der Handlung erstaunlich, so ist es noch mehr der unmittelbar folgende Satz: „und so blieb das Ganze des *αἰσθητὸς κόσμος* bis zum Ende der Weltperiode und bis zum Anfang der Arten". Die große Wende ist also noch gar nicht eingetreten: unser Autor hat sie hinausgeschoben, um den uns aus dem platonischen Symposion bekannten Mythos vom mannweiblichen Menschen und seiner Auftrennung seinem Traktat einfügen zu können[1].

C. Die gegenwärtige Menschheit (§ 18–23)

Das hat er in der Weise durchgeführt, daß er die stoische Lehre von den großen Weltperioden aufgriff und hier einführte. Für diese Frist hat er die Mannweiblichkeit, welche die Tradition ursprünglich nur vom Urmenschen (und seinen sieben Söhnen?) aussagte, auf alle Lebewesen ausgedehnt. Dabei hat er ganz übersehen, daß sie für die vernunftlosen und der Heimarmene unterworfenen Tiere gar nicht paßte.

1. Der Eros ist schuld am Tod (§ 18–21)

Nach dieser Zeit, so teilt § 18 mit, löst der Wille Gottes das Band, das alle zusammenhält; das Männliche wird vom Weiblichen getrennt, und Gott spricht mit heiligem Wort: „Wachset und mehret euch, alle Geschöpfe und Schöpfungen, und der Verständige erkenne, daß er unsterblich ist, und daß am Tode der Eros schuld ist, und (er erkenne) das Seiende!" Auf diesen Befehl hin führt (§ 19) die Vorsehung durch

[1] Damit ist nicht gesagt, daß der Hermetiker Platos „Gastmahl" (189–193) selber gelesen hat! – Scott II 52 vermutet, der Verfasser habe bei der Erzählung vom Ende der Weltperiode an die Flutgeschichte der Genesis gedacht, vor der die Riesen erwähnt waren. Das grenzt an Gespensterseherei (gegen die sich leider auch Dodd 165 nicht immun zeigt). Auch Scotts Versuch, die Bildung Evas aus der Rippe Adams als Parallele heranzuziehen („Gott teilt den Menschen in zwei Teile und macht einen davon zum Weib"), ist grotesk, was Dodd nicht hindert, ihn 166 aufzugreifen.

das Schicksal und die Fügung – die Begriffe Pronoia, Heimarmene und Harmonia werden kühn so vereint – die (geschlechtlichen) Vermischungen herbei und richtet die Geburten ein: der Triebmechanismus steht hinter dem Sexus und Eros. Damit, so wird das Fazit gezogen, vermehrt sich alles nach seiner Art, und der sich selbst Erkennende kam zum überschwenglich Guten[1], wer aber den aus der Verirrung des Eros stammenden Leib liebt, der bleibt herumirrend[2] in der Dunkelheit und erleidet durch seine Sinne (*αἰσθητῶς*) das Todesgeschick: die Sinne lassen den Menschen sich an die Leiblichkeit verlieren, die zugleich Vergänglichkeit ist. Der Eros wird hier immer als Freude am schönen Leib und dadurch erwecktes Begehren verstanden.

Daß hier mehrere Traditionen – und nicht sehr glücklich – miteinander verbunden sind, liegt am Tage. Sehr deutlich hebt sich das „heilige Wort“ von Gen 1, 28 heraus; seltsamerweise weicht aber der Wortlaut charakteristisch von der LXX ab[3], und der Inhalt auch! Denn das Wort dieses Gottes, das die Vermischungen und Geburten herbeiführt, ist nicht wie in der Genesis ein Schöpfungssegen, sondern enthält den Fluch der Vergänglichkeit. Der Einsichtige freilich, der dem Eros entsagt, dem die vernunftlosen Wesen, Menschen und Tiere verfallen sind, entgeht dem Fluch der Schicksalsmächte. Zwar kannte auch die Stoa die für uns sonderbar wirkende Verbindung von Pronoia und Heimarmene. Aber sie besagte für den Stoiker, daß die Fügung Fürsorge ist. Hier dagegen bekommt das Wirken der Schicksalsmächte den Charakter eines harten Verhängnisses. So spricht nur die Gnosis von den Schicksalsgewalten.

Unser Autor hat die Schwere des so über den Menschen verhängten Loses sehr stark betont. Das hat er bewußt getan, weil er nun die Frage der menschlichen Schuld besprechen will (§ 20): „Sündigen die Unwissenden so sehr, daß ihnen die Unsterblichkeit genommen wird?“, fragt er den Gott. Dafür wird er wie ein Schüler angefahren,

---

[1] Scott hat II 53 zum Glück nicht nur auf Gen 9, 11 ff. hingewiesen (Gottes Bund mit Noah), womit unsere Stelle schlechterdings nichts zu tun hat, sondern auch auf Plato Tim. 42 A. Hier sagt der Gott von den Menschenseelen, die in die Körper verpflanzt werden: wenn sie die Erregungen (Liebesleidenschaft, Lust, Leid, Furcht und Zorn) meistern, sei ihr Leben gerecht, und eine solche Seele könne heimkehren zu ihrem Stern und dort ein glückseliges Leben führen. – Dieser *βίος εὐδαίμων* entspricht auf seine Weise dem *περιούσιον ἀγαθόν* von § 19, dem auserlesenen Guten.

[2] S. dazu den ausgezeichneten Artikel *πλανάω* von H. Braun, Th. Wb. VI 230–254, bes. 239 ff.

[3] Scott 53 nimmt an, der Hermetiker habe nicht die Genesis selbst benutzt, sondern eine die Genesisworte paraphrasierende oder erweiternde Wiedergabe.

der nicht aufgepaßt hat und nun selbst die richtige, eingelernte Antwort aufsagen muß: Die Liebe zum Leib ist sündig und verdient den Tod. Denn der Leib stammt aus der „feuchten Materie" und letztlich aus der schrecklichen Finsternis[1].

Aber das Examen geht weiter (§ 21). Ein heidnisches „Wort Gottes" – eine Art Katechismus? – scheint abgefragt zu werden: „Warum geht der, der sich erkannt hat, zu IHM?" Antwort: „Weil der Vater des Alls aus Licht und Leben besteht, aus dem der 'Mensch' geworden ist. Wenn er nun lernt, daß er daraus stammt, dann wird er wieder zum Leben gehen." Wenn sich der Mensch als göttliches Wesen erkennt, dann wird dadurch dieses Wesen in ihm zur Wirklichkeit[2].

2. *Schuld, Schicksal und Freiheit* (§ 22 f.)

Aber das Schuldproblem hat noch eine andere Seite: ist denn der Mensch, ist jeder Mensch zu dieser Selbsterkenntnis fähig? Es haben doch nicht alle Menschen die Vernunft, die dazu nötig ist[3]! Damit ist das Problem von Freiheit und Determination aufgetaucht, und letztlich sogar das der doppelten Prädestination. Wenn Poimandres antwortet: *εὐφήμει λαλῶν,* dann geht daraus hervor, daß es sich für den Verfasser wirklich um ein religiöses Problem handelt und daß er auf seine Weise eine Theodizee versucht: Poimandres, der Nus – der hier ganz zu einem gütigen Schutzgott wird – ist bei den Heiligen, Guten, Reinen, Barmherzigen, Frommen. Seine Nähe läßt sie sogleich alles erkennen und den Vater (Poimandres spricht in diesem Abschnitt immer wieder so, als wäre er nicht selbst dieser Gott!) liebend versöhnen[4]. Sie danken, preisen und besingen Gott (der Schluß des Traktats wird einen solchen Hymnus bringen), wie es angeordnet ist (?), in Liebe, und bevor sie ihren Leib dessen Tod – der nicht ihr

---

[1] Hier kommt der Dualismus der Anfangsszene wieder zur Geltung. Er erlaubt dem Verfasser, die Schuld des Menschen zu verdeutlichen: Wer die Finsternis liebt, die der Gegensatz des göttlichen Lichtes und Lebens ist, wählt den Tod; dieser wird – falls der überlieferte Text ursprünglich ist – als eine Pflanze beschrieben, die von der Sinnenwelt getränkt wird. – Festugière verweist C. H. I p. 23, Anm. 51 auf Exc. ex Theod. 80: „Wen die Mutter gebiert, der wird zum Tod geführt, und d. h. in die Welt; wen aber Christus wiedergebiert, wird ins Leben versetzt, in die Ogdoas."

[2] Für den Verfasser ist die Erkenntnis des wahren Ichs untrennbar verbunden mit der Abkehr vom Eros und der Sinnenwelt. Nur unter dieser Voraussetzung ist es verständlich, daß die Selbsterkenntnis rettet.

[3] In Asclep. I 7a fragt Asklepios: „Ist denn nicht die Vernunft (sensus) aller Menschen gleichförmig?" Hermes antwortet: „Nicht alle Menschen haben die wahre intelligentia (= *γνῶσις*) erlangt."

[4] In Asclep. I. Diese Stelle zeigt besonders deutlich, daß diese Art moralischer Gnosis zur Gesetzesreligion wird.

Tod ist[1]! – übergeben, verabscheuen sie die sinnlichen Reize, deren *ἐνεργήματα* sie kennen. Ja, der Nus – das verspricht er hier – läßt die sinnlichen Eindrücke sich gar nicht auf sie auswirken. Als Hüter des Tores schließt er die Eingänge für die bösen und schändlichen Einwirkungen, die bösen Gedanken austilgend[2]. – Die Guten brauchen also keine Angst um ihr ewiges Schicksal zu haben. Anders die Bösen.

Von ihnen handelt in § 23 eine Art Lasterkatalog mit sieben Gliedern: den Unvernünftigen und Bösen und Schlechten und Neidischen und Habsüchtigen und Mördern und Gottlosen ist der Nus fern. Er überläßt sie dem strafenden Dämon. Der Hirt des Hermas liefert in sim. VI 3, 2 eine Parallele und zeigt, wie sich damals der volkstümliche Glaube die Tätigkeit eines solchen Strafdämons vorgestellt hat. Unser Text ist an dieser Stelle leider sehr in Unordnung geraten. Soviel ist aber deutlich: nach unserm Autor treibt der Dämon die Bösen zu immer neuen Untaten und läßt sie, durch immer neues Feuer des Begehrens gepeinigt, sich in stetem Ungenügen verzehren. Der Sünder bestraft sich notwendig selbst[3].

Das ist also der Weisheit letzter Schluß: es steht ganz beim Menschen, ob er durch sittliches Verhalten, und d. h. hier durch Askese, zum Heil kommt oder durch Sinnlichkeit sich verzehrt. Der Nus und sein Gegenstück, der *τιμωρὸς δαίμων,* sind im Grunde die beiden Möglichkeiten des Menschen selbst. Heraklit hatte freilich schon gelehrt: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.* Unser Autor wird den dunklen Denker kaum gelesen haben, und auch Platos Phaidon wird ihm kaum in die Hand gekommen sein, nach dem jeder Mensch sich für das neue Leben selbst seinen Dämon wählt[4]. Aber die Lehre, daß jeder seinen Dämon hat oder es ist, hat unsern Verfasser doch erreicht und ist hier eingebaut worden. Das Rätsel der doppelten Prädestination – es liegt ja auch in der Unterscheidung von Pneumatikern und Hylikern – wird durch die Lehre von der Freiheit der Entscheidung außer Kraft gesetzt.

---

[1] Das dürfte in *τῷ ἰδίῳ θανάτῳ* liegen; *ἴδιος* ist hier nicht ganz unbetont.

[2] Der *Νοῦς* ist zugleich der *νοῦς* (so auch Scott II 56); die Vernunft des Menschen (die sein göttlicher Teil oder der Gott in ihm ist) läßt die sinnlichen Eindrücke sich nicht auswirken und tilgt die schlechten Gedanken aus. Der Fromme ist der Vernünftige.

[3] Man wird annehmen dürfen, daß unser Verfasser hier die überkommene Lehre vom guten Schutzgeist und vom rächenden Dämon bewußt entmythisiert hat.

[4] Plato Phaid. 107 d e: jeden Gestorbenen führt sein Dämon, der ihn bekommen hatte (*εἰλήφει*), an die Stätte des Gerichts. Vgl. Menander (Fr. 550 Kock): „Zu jedem tritt sogleich bei der Geburt der Dämon als Führer durch das Leben." Anders Plato Rep. X, 617 e: „Nicht euch wird der Dämon wählen, sondern ihr werdet (nach dem Tode) den Dämon wählen!"

IV. Die Eschatologie (§ 24–26)

Nachdem in diesen dialogisch stark aufgelockerten Abschnitten die Lebensfragen der Verantwortung und der freien sittlichen Entscheidung beantwortet sind, kann der Verfasser zum eschatologischen Schlußteil der eigentlichen Poimandresgeschichte übergehen: der Frage nach dem Endschicksal der Frommen. Von diesem handelt die – wiederum aus verschiedenen Quellen gespeiste – Lehre von der *ἄνοδος*.

Zunächst sagt Poimandres: Bei der Auflösung des hylischen Leibes übergibt der Fromme[1] den Leib zur *ἀλλοίωσις*, d. h. zu der Veränderung, die in der Verwesung vor sich geht. Vom so betroffenen *σῶμα* wird unterschieden das *εἶδος*, die Gestalt oder Erscheinung: sie verschwindet. Eine dritte Größe, *τὸ ἦθος*, wird dem Daimon – des betreffenden Menschen nämlich – übergeben[2]. Das *ἦθος* ist wohl als der durch den Daimon bestimmte Charakter gedacht, der freilich bei den Frommen bereits während des Lebens als wirkungslos (*ἀνενέργητον*) gedacht wird. Mit den an vierter Stelle genannten *αἰσθήσεις τοῦ σώματος* können hier weder die Akte der Sinneswahrnehmung noch die Fähigkeiten dazu noch die dazu dienenden Organe gemeint sein[3], sondern nur die in den Sinneseindrücken aufgenommenen Energien. Sie gehen zu den Quellen zurück, von denen sie jeweils stammen, und werden wieder zu Teilen von ihnen; diese können dann aufs neue Wirkungen aussenden. Dieser ganze Gedankengang läßt sich nur durchführen, wenn es sich hier um die Einflüsse der Himmelskörper, um deren

---

[1] Das Subjekt dieses Aufstiegs wird nicht besonders bezeichnet; der Verfasser hätte Mühe gehabt, dafür einen passenden Ausdruck zu finden.

[2] Scott II 58 vertauscht *ἀλλοίωσις* und *ἀνάλυσις* und schreibt auch sonst den Text um: der Mensch bestehe (1) aus dem stofflichen Leib, (2) aus dem Pneuma aus Feuer und Luft, (3) aus Psyche und Nus. Den ursprünglichen Wortlaut *τὸ πνεῦμα τῷ ἀέρι παραδίδως* habe ein christlicher Leser in *τὸ ἦθος δαίμονι παραδίδως* geändert. Richtig an dem allen ist die Beobachtung, daß sich die Aussagen des Textes nicht widerspruchslos vereinen lassen. Aber Textänderungen werden dem Verfasser nicht gerecht, dem es nur darauf ankam, hier möglichst viele Traditionen zu Wort kommen zu lassen.

[3] Anders Scott II 58. Nach ihm werden hier die *αἰσθήσεις*, die leiblichen Sinne, stoisch als Teile des materiellen Pneuma betrachtet, das den ganzen Körper durchzieht (vgl. dazu St. v. fr. II 230–234); die *αἰσθήσεις* gingen in das kosmische Pneuma zurück, d. h. in die Atmosphäre. Später geht diese pneumatische Materie in andere Organismen ein usw. – Diese ganze Pneumalehre ist von Scott hier eingetragen. Interessant und wichtig ist aber die Parallele, die er aus Proclus in Plat. Tim. p. 310 bringt: während Platoniker wie Attikus und Albinus behaupten, daß beim Tode des Menschen nur sein *νοῦς* weiterexistiert, lehnen Porphyrius und die Seinen die Auflösung der unvernünftigen Seele ab; sie sei eine Mischung aus den Sphären, und herabkommend sammle die Seele sie. Beim Tod des Menschen hören diese Mischungen als solche auf; ihre Elemente bestehen aber weiter und gehen in die Sphären zurück, aus denen sie gekommen waren.

ἀπόρροιαι, handelt[1]. Fünftens werden – damit kommen wir zu einer platonisierenden Tradition – die beiden irrationalen Seelenteile des „Mutartigen" und des „Begehrlichen", *θυμός* und *ἐπιθυμία*, erwähnt. Sie wandern zu der vernunftlosen *φύσις*. Auch sie scheinen hier als eine Art von selbständig existierenden Kräften betrachtet zu werden.

Bisher hatte Poimandres von jenen Ereignissen gesprochen, die sich auf Erden beim Tod eines Menschen abspielen. Der Begriff „Tod" war freilich vermieden worden, weil es diese Ganzheit „Tod" in der hier vorliegenden Betrachtungsweise nicht mehr gibt. Der „Tod" wird vielmehr in eine Reihe von Einzelereignissen zerlegt, von denen keins das Ganze des Menschen betrifft. Schon damit hat der Tod seine Schrecken weithin verloren. Sie verlieren sich gänzlich – jedenfalls hat das der Autor wohl gehofft –, wenn nun der eigentliche Aufstieg betrachtet wird. Sein Subjekt wird nicht näher bezeichnet; am ehesten könnte man von den oben genannten Begriffen an den des „eigentlichen Menschen", des *οὐσιώδης ἄνθρωπος*, denken. Aber der Verfasser verwendet keinen Namen dafür. Der Aufstieg (*ἄνοδος*) führt zunächst durch die Planetensphäre, die *ἁρμονία*. Sie wird hier mit einer neuen Terminologie, die eine neue Tradition verrät, in sieben *ζῶναι* unterteilt, die jeweils einer Planetenmacht unterstehen[2]. Die erste Sphäre – es handelt sich um die des wachsenden und abnehmenden Mondes – erhält die Kraft des Wachsens und Abnehmens zurück. Diese ist freilich kein Laster wie die im folgenden genannten, aber sie ist doch ein Mangel, und insofern etwas Schlechtes. Dieser Mangel haftet am Menschen, und zwar auch an seiner Seele! Die zweite Zone – es läßt sich erraten, daß es die des Merkur ist – bekommt das Laster des *δόλος*, des hinterlistigen Betruges. Dieses Laster ist, ebenso wie die weiterhin erwähnten, beim Frommen bereits wirkungslos geworden, darum kann es – so wird man sich den Zusammenhang im Sinne des Autors denken können – abgelegt werden. Die dritte Zone – die der Venus – erhält die *ἐπιθυμητικὴ ἀπάτη* zurück: der als „Begehren" gefaßte Eros ist ein Trug, da er den Menschen nicht segnet, sondern der Vergänglichkeit ausliefert. Die vierte Zone, die der Sonne, ist ebenfalls mit einem Laster verbunden, nämlich mit der Anmaßung, die den Herrschenden

[1] So Festugière C. H. I p. 140–142.

[2] Reitzenstein zitiert S. 53 aus Servius ad Verg. Aen. VI 714: docent autem philosophi, anima descendens quid per singulos circulos perdat. Unde etiam mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra connexa sunt ea ratione, quia cum descendunt animae, trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, Veneris libidinem, Mercurii lucri cupiditatem, Jovis regni desiderium. Quae res faciunt perturbationem animabus, ne possint uti vigore suo et viribus propriis. Hier werden freilich Sonne und Mond nicht zu den bösen Planeten gerechnet (s. aaO 53, Anm. 2).

eignet. In der fünften, der Marssphäre, wird die gottlose Frechheit und die unbesonnene Verwegenheit abgelegt, in der sechsten, der Sphäre des Jupiter, das unerlaubte Verlangen nach Reichtum, und in der letzten, der des Saturn, die Lüge, die dem Nächsten Fallen stellt.

Dieser ganze Abschnitt trägt gnostisches Gepräge. Denn er kennt als Wirkungen der Planeten ausschließlich Laster, während man sonst, soweit man an Planeteneinflüsse auf die Menschen glaubte, den Planeten sowohl gute wie schlechte Eigenschaften zuwies. Unsere Stelle weiß nichts mehr davon, daß das Planetenreich das „reine Gebilde der Natur" ist, in dem der Logos und der zweite Nus residieren[1]. Der Autor hat aber, um den offenen Widerspruch mit dem oben (§ 9) Ausgeführten zu vermeiden, an unserer Stelle den Begriff „Regenten" nicht mehr verwendet; die Planetennamen erscheinen weder in § 9 noch hier. Aber in Wirklichkeit ist die Spannung damit nicht beseitigt. Nach § 24 f. müßte man eigentlich annehmen, daß die Seele alle die nun abgelegten Laster von den Planeten erhalten hat, als sie vom Himmel herabkam. Da aber von einem solchen Abstieg der Seelen nichts erzählt wird, haben viele Forscher angenommen, daß der „Mensch", der ja am Wesen der „Regenten" teilbekam, sein planetarisches Erbe an alle Seelen weitergegeben hat, wofür sich tatsächlich der Schluß von § 16 anführen läßt. Aber unser Verfasser hat einen solchen Zusammenhang weder angedeutet noch auch vorausgesetzt. Er brauchte in dem früheren Zusammenhang die sieben Planeten als gottgeschaffene Mächte, die jenseits des *κόσμος αἰσθητός* walten und vom Logos geregelt sind. Hier dagegen forderte der Plan unseres Autors ein anderes Bild der Planetenmächte, und er hat sich nicht gescheut, die Spannung zwischen den beiden Bildern, soweit er sie nicht mit stilistischen Mitteln beseitigen konnte, bestehen zu lassen. Er hat ja nicht nur hier, sondern auch an anderen Stellen seines Traktats – wie wir gesehen haben – unbedenklich Traditionen aufgenommen, die sich eigentlich nicht miteinander vertrugen.

Damit, daß der Fromme diese längst wirkungslos gewordenen Laster abgegeben hat, ist er der Einwirkungen aus der *ἁρμονία*, der Planetensphäre, ledig geworden. Mit seiner eigenen *δύναμις*[2], so führt § 26 nun aus, kommt er zu der achten *φύσις*. Wieder stoßen wir damit auf eine neue Terminologie, die wir als Anzeichen einer neuen Tradition deuten dürfen. Die eigene „Kraft" wird eben das sein, was oben

---

[1] S. oben § 10, S. 168 f.

[2] Sie entspricht den viribus propriis, von denen die Serviusstelle oben S. 181, Anm. 2 spricht.

der „eigentliche Mensch“ genannt war. In der Ogdoas[1] besingt der Fromme nun den Vater zusammen mit den andern[2], die schon in der achten Sphäre weilen und sich über seine Ankunft freuen. Er wird ihnen *ὅμοιος* – damit wird so etwas wie eine Verwandlung in ein engelgleiches Dasein angedeutet. Allein der Aufstieg ist damit noch nicht beendet: der Fromme hört einige „Kräfte“ oberhalb der achten Sphäre in ihrer eigenen Sprache Gott besingen, und er tritt, zusammen mit den andern Bewohnern der Ogdoas, in einer Art Prozession (*τάξει*)[3] in jene höchste Sphäre ein. Sie geben sich den „Kräften“ hin und werden selbst zu *δυνάμεις*. Damit gehen sie in Gott ein[4]. „Denn das ist das gute Ziel für die, welche die Erkenntnis (*γνῶσις*) erlangt haben, vergottet zu werden!“[5]

Das Heidentum, welches hier spricht, teilt mit dem Judentum und Christentum die Vorstellung, daß die obersten Sphären vom Gotteslob erfüllt sind, und die Übereinstimmung geht bis in die Einzelheit, daß die Wesen jeder Sphäre ihre eigene Sprache haben, in der sie Gott preisen. Dagegen weicht die Schilderung des Poimandres in einem andern Punkte weit vom Judentum und Christentum ab: der Fromme wird selbst zu Gott. An dieser Stelle wird allerdings eine Unklarheit der Darstellung fühlbar: Gott wird hier als der Vater von den lob-

---

[1] Die *ὀγδοατικὴ φύσις* ist die vorher nicht genannte Fixsternsphäre. An gnostischen Erwähnungen dieser Größe zitiert Scott II 63 f. einmal die Lehre des Basilides nach Hippol. VII 27, 9 p. 207, 13 ff., nach der die Welt eingeteilt ist in die Ogdoas = Fixsternsphäre und die Hebdomas = Sphäre der sieben Planeten (deren Haupt der *δημιουργὸς τῶν ὑποκειμένων* ist) und die sublunare Welt. Bei den Valentinianern bedeutet Ogdoas bald die Gruppe der acht höchsten Äone, bald die Fixsternsphäre.

[2] Scott II 65 denkt an Gestirngötter und andere Seelen; der Verfasser wird nur die letzteren im Auge gehabt haben, da die Gestirngötter nicht in Gott eingehen können – ganz abgesehen davon, daß er die Fixsterne überhaupt nicht genannt hat.

[3] Scott II 67 anders: „in due order or succession, as each of them in turn becomes fit for this supreme exaltation“. Das ist zwar sehr gut durchdacht; aber dem Verfasser dürfte nicht daran liegen, eine sich immer wieder vollziehende Entwicklung zu zeichnen, sondern ein abschließendes Endbild zu geben, *τὸ ἔσχατον*.

[4] Diese zweite Vorstellung, nach der Gott aus vielen *δυνάμεις* besteht, macht das Eingehen des einzelnen in Gott vorstellbar. Es vollzieht sich nicht wie die Auflösung eines Wassertropfens im Meer, sondern der einzelne bleibt – als eine besondere *δύναμις* – bestehen. Daß sich Poimandres „unter die Kräfte mischt“, paßt zu keiner der oben genannten Vorstellungen – er ist doch angeblich der Allgott! Scott findet sich mit dieser Schwierigkeit dadurch ab, daß er schreibt: „Der göttliche Geist, der eine quasi-göttliche Form für den Zweck des Verkehrs mit dem Propheten angenommen hatte, kehrt zur unkörperlichen Welt zurück und nimmt seine Aufgabe als das höchste Wesen wieder auf, in dem alle Kräfte einbegriffen sind.“ (II 67) Aber das kann man aus *ἐμίγη ταῖς δυνάμεσιν* doch nicht entnehmen!

[5] Nach Scott II 67 ist *θεωθῆναι* „wohl von späterer Hand“ hinzugefügt worden. Ein Grund für diese Vermutung wird nicht angegeben.

singenden *δυνάμεις* unterschieden; andererseits hat es aber doch wieder den Anschein, als bestünde Gott aus den „Kräften" der höchsten Sphäre, die noch über der Ogdoas liegt.

Poimandres hat seine Offenbarung beendet. Er schließt mit dem kurzen Appell an seinen Hörer: Jetzt, da er alles überliefert bekommen hat, solle er selbst zum Führer für die Würdigen werden, damit das Menschengeschlecht durch ihn von Gott gerettet werde. „Nachdem Poimandres dies zu mir gesagt hatte, mischte er sich unter die Kräfte" – damit schließt der Anfang des § 27 die ganze Offenbarungsgeschichte des Poimandres auffallend kurz ab.

V. Die Missionstätigkeit des Erzählers (§ 27–29)

Damit werden wir auf ein schriftstellerisches Problem aufmerksam, das sich dem Autor an dieser Stelle aufzwang. Einmal war ihm eine eingehende Darstellung der Rückkehr des Gottes wahrscheinlich unmöglich. Was über das Lichtreich der „Kräfte" gesagt war (§ 7), umfaßte vermutlich alles, was er darüber aussagen konnte. Außerdem sollte diese höchste Sphäre doch auch noch über die menschlichen Möglichkeiten des Begreifens hinausgehen. Aber dieser kurze Abschied des Poimandres war ein sehr schlechter Buchschluß. Darum hat der Autor es gewagt, das „Evangelium" des Poimandres durch eine Art „Apostelgeschichte" zu erweitern und erst damit abzuschließen. Schon die letzten Worte des Poimandres leiten zu diesem neuen Teil über.

Von dem Gott entlassen dankt der Erzähler dem Allvater, der ihn mit Kraft begabt und über das Wesen des Alls und die schönste Schau belehrt hat. Er beginnt nun sogleich, den Menschen die Schönheit und Frömmigkeit der Gnosis zu verkünden.

Scott hat freilich diese Folge bestritten. Da er die ganze Vision des Poimandres für ein (wirkliches) Traumerlebnis des Erzählers hält, da er andererseits die Missionstätigkeit nicht mehr als einen Bestandteil des angeblichen Traumes ansieht, stellt er § 30–32 hierher um und läßt darauf erst § 27–29 folgen. Dieser Eingriff in den Text hat bei den andern Forschern – mit Recht – keine Zustimmung gefunden. Daß der Traktat mit dem Hymnus und nicht mit der Feststellung endet, daß jedermann zu Bett ging, sollte eigentlich einleuchten[1].

Die Darstellung der Missionstätigkeit, welche der Autor nun gibt, ist alles andere als eine realistische Schilderung. Sie ist aufs höchste

[1] Daß das 1. Buch der Ilias derart schließt (Scott II 68), erlaubt doch noch nicht, ein solches Ende des Traktats zu behaupten.

stilisiert, vereinfacht und komprimiert. Erst wenn man das beachtet, wird das Unwirkliche der dargestellten Vorgänge verständlich: die „Völker“, die „erdgebundenen Menschen“ werden angeredet, die sich dem „Rausch“ und „Schlaf“ – das sind Bilder der Weltverfallenheit – und der Unkenntnis Gottes ergeben haben: sie sollen nüchtern werden und aufhören, sich am „vernunftlosen Schlaf“ zu ergötzen: Gott nicht kennen heißt unvernünftig sein! Es ist deutlich, daß der Verfasser hier in seinen Lesern bekannter und feststehender Terminologie spricht[1].

Die herbeiströmende Menge wird zur *μετάνοια* ermahnt: „Entfernt euch vom finsteren Licht! Nehmt teil an der Unsterblichkeit, indem ihr die Vergänglichkeit verlaßt!“ Den paradox klingenden Ausdruck „finsteres Licht“ dürfte der Verfasser aus einer Tradition übernommen haben. Mit seinen eigenen Sprachkünsten ist es nicht weit her; das zeigt sich in den kleinen Dialogpartien, die er selbst aus dem Eigenen beigesteuert hat.

Wie bei der Pfingstpredigt des Petrus in der Apostelgeschichte[2] und wie bei jeder religiösen Missionstätigkeit, so finden sich auch hier Spötter, die „sich dem Weg des Todes hingeben“ (das Schema der Zweiwegelehre blickt hier durch!). Andere Hörer aber bitten um Belehrung. Sie werfen sich dem Prediger zu Füßen, der sie aufrichtet, wie Petrus den Cornelius[3] – auch hier wird es sich um einen typischen Zug handeln –, und sie lehrt, „wie und auf welche Weise sie gerettet werden können“. An dieser Stelle scheint eine Art heidnischer Katechismus vorausgesetzt zu sein, den wir ja schon in § 21 gefunden hatten. Unter diesen Umständen wird man mit der Leugnung hermetischer Gemeinden vorsichtig sein müssen; auch die Funde von Nagh-Hammadi raten dazu, welche u. a. hermetische Schriften als Bestandteil einer Sammlung heiliger Schriften zutage gefördert haben.

Der Erzähler ist keineswegs überbescheiden: er beansprucht, der Führer des (Menschen-)Geschlechts geworden zu sein: „Ich säte in sie die Worte der Weisheit[4], und sie wurden mit ambrosischem Wasser getränkt“ – vielleicht ist mit dem letzten sogar auf eine Art Taufritus angespielt, bei dem ein Trunk heiligen Wassers eine Rolle spielte[5]. Bei Sonnenuntergang – die ganze Missionstätigkeit wird als das Werk

---

[1] Scott zitiert II 74 aus Plato Phaid. 79 C: „. . . wenn die Seele sich des Leibes bedient, um etwas zu sehen . . . , dann wird sie vom Leib zu dem sich ständig Verändernden hingezogen und gerät ins Schwanken und in Verwirrung und taumelt *ὥσπερ μεθύουσα* . . . “

[2] Apg 2, 13. [3] Apg 10, 26.

[4] Vgl. Mk 4, 14: „Der Säemann sät das Wort.“

[5] Vgl. Haenchen, Das Buch Baruch, ZThK 50 1953, S. 130 Anm. 1, und Goppelt, Art. *πίνω*, Th. Wb. VI 138, 3–21.

eines einzigen Tages dargestellt – läßt der Redner (von dem die Forscher gern als einem Propheten sprechen) seine Hörer zu Gott beten – die Gebetszeiten scheinen vom Judentum und Christentum übernommen zu sein – und dann heimgehen, jeden zu seinem Lager.

VI. Das Schlußgebet (§ 30–32)

Der Erzähler selbst aber schreibt die Wohltat, die ihm Poimandres erwiesen hat (*εἰς ἐμαυτόν*), auf – nach Scott 68 handelt es sich nur um eine Aufzeichnung auf der Tafel des Gedächtnisses – und ist froh über die Erfüllung seiner Wünsche (s. oben § 3). „Denn der Schlaf des Leibes wurde zur Nüchternheit der Seele und das Schließen der Augen zur wahren Schau, und mein Schweigen trächtig des Guten und das Aussprechen des Wortes zur Erzeugung der guten (Dinge). Dies widerfuhr mir, als ich von meinem Nus, d. h. dem Poimandres, das Wort der Wahrheit empfing: des göttlichen Geistes voll kam ich ⟨zum Ziel⟩ der Wahrheit." Diese Worte leiten von der Schilderung der Missionstätigkeit über zu dem großen Schlußhymnus. Sie sind keine realistische Beschreibung, sondern aufs stärkste stilisiert. Sie handeln von dem Erleben des Erzählers, das er nun ganz geschildert hat und auf das er zurückblickt. Mit dem „Schlaf des Leibes" ist eben das gemeint, was in § 1 die Unterdrückung der *σωματικαὶ αἰσθήσεις* genannt worden war; der Erzähler hat ja nicht geschlafen, sondern über die höchsten Dinge nachgedacht. Dabei hielt er freilich die Sinne verschlossen, um die Eindrücke der Außenwelt nicht an sich herankommen zu lassen. Aber eben damit kam er zur „Nüchternheit der Seele", die also vom „Rausch" frei wurde und bereit zur Schau. In der schweigenden Meditation war er gerade in der richtigen Verfassung für den Empfang der Offenbarung (= des Guten), und das Aussprechen des Wortes – nämlich durch den Gott – wurde zur Erzeugung der *ἀγαθά*. Die Wiederholung des Wortes *ἀγαθόν* ist allerdings ein stilistischer Fehler, aber eine Konjektur rechtfertigt er u. E. noch nicht. Dagegen haben wir eine solche für den letzten Satz übernommen; denn das absolute „ich bin gekommen" scheint doch im Mund dieses Sprechers nicht recht am Platz zu sein, zumal es keine eschatologische Botschaft einleitet.

Weil er dieses Ziel erreicht hat[1], bringt er (§ 31) von ganzer Seele und Kraft dem Vatergott einen Hymnus. Auch diesen wird er einer

[1] Die Schilderung der Vollendung in § 26 ist nicht nur eine Zukunftsvision, sondern eine Vorwegnahme des „Letzten". Unser Traktat versucht zwar nicht den Augenblick zu schildern, in dem ein Mensch vergottet wird. Aber das Gotteslob, mit dem er schließt, entspricht dem in § 26 beschriebenen.

Tradition entnommen haben. Ein christlicher Papyrus des 3. Jahrhunderts bringt ihn als christlichen Hymnus, mit nur wenigen christlichen Zutaten. Es handelt sich offenbar um Wandergut. Der Hymnus beginnt mit dem neunmaligen „heilig ist Gott“ – wenn der Verfasser das Trishagion gekannt hätte, dann hätte er es hier dreifach überboten. Auf dieses „heilig ist Gott“ folgen Relativsätze (2. 3. 5. 6) oder Partizipien (4) oder komparative Adjektiva (7. 8. 9) und geben jeweils eine Eigenschaft an, um deren willen Gott gepriesen wird. Der Partizipialsatz erlaubt uns, Nordens Kriterium für hellenistische oder semitische Herkunft anzuwenden: „Wo immer wir . . . Artikel und Partizipium lesen, dürfen wir sicher sein, eine nicht hellenische Prädikation vor uns zu haben.“ Das ist hier in Satz 4 der Fall: *ὁ λόγῳ συστησάμενος τὰ ὄντα.* Auch der Inhalt dieses Satzes stimmt dazu. Mag auch die Formulierung „das Seiende zusammenfügen“ für „schaffen“ die Hellenisierung bezeugen, die Schöpfung durch das Wort verrät die jüdische Herkunft dieser Formel. Andererseits zeigt Satz 5, „dessen Abbild die ganze Natur wurde“, einen platonischen Gedanken, der freilich durch das Folgende wieder eingegrenzt wird: „den die Natur nicht wiedergibt“. Beide Welten, die griechische wie die jüdische, kommen in diesem Gebet zu Wort. Aber es ist eher die Gotteslehre Philos als die des Alten Testaments, die wir hier vernehmen. Gott wird zunächst als der Vater des Alls angerufen. Sein Wille wird von seinen *δυνάμεις* vollendet[1]. Er will erkannt werden und läßt sich von den Seinen erkennen. Er hat durch sein Wort die Dinge geschaffen. Die ganze Welt ist sein Abbild, und doch vermag sie ihn nicht wiederzugeben. Er ist stärker als jede Kraft – hier wird also Gott deutlich von den *δυνάμεις* unterschieden, anders als in § 19! –, größer als jede Vortrefflichkeit; er übersteigt alles Lob. Damit ist der Grundton der Prädikation deutlich: es ist die Erhabenheit Gottes, das „Thema des *ἐπ' ἔκεινα*“ (Festugière Anm. 82, S. 27).

Was kann der Mensch diesem Gott darbringen? „Empfange geistige reine Opfer“ (nicht Tieropfer: diese sind nicht rein!) „von der zu dir gewendeten Seele und dem Herzen.“ Sogleich aber wird wieder die Erhabenheit Gottes betont: er ist unaussprechlich, unsagbar, nur im Schweigen zu nennen – kein Wort erfaßt ihn. So kann die Hingabe des Frommen im Wort sich doch nicht wirklich und ganz vollziehen. Trotzdem bittet der Fromme: „Gewähre mir, der dich bittet, daß ich nicht wanke von der Erkenntnis unseres Wesens, und erfülle mich mit Kraft, und mit dieser Gnade will ich die von unserem Geschlecht

---

[1] Vgl. z. B. Philo de conf. ling. 171 f., C.-W. II p. 262.

erleuchten, die noch in Unwissenheit sind: meine Brüder, deine Kinder!" REITZENSTEIN wollte hier mit dem Papyrus die Worte einfügen: „Mein Geist stimmt mit deinem göttlichen Geiste überein", so daß sich ein glatter Anschluß ergäbe zu dem folgenden Satz: „Darum glaube ich[1] und lege Zeugnis ab: ich gehe ein zum Leben und Licht. Gesegnet bist du, Vater. Dein Mensch" – der von der Welt gelöste Mensch – „will mit dir das Heiligungswerk vollbringen, gemäß dem, daß du ihm die ganze Macht gegeben hast."

Dieses Gebet drückt deutlich das Schweben aus zwischen der Unfaßbarkeit des erhabenen Gottes und seiner Offenbarung als des Gütigen, als des „Vaters". Diese Spannung ist das Letzte und Tiefste, was das Schlußgebet dieses Traktats zu bieten vermag[2].

Die Analyse des „Poimandres" hat gezeigt: der Verfasser hat eine Fülle von Traditionen verbunden. Daß sie nicht alle zusammenpaßten, nahm er in Kauf. Die ärgsten Widersprüche schaffte er durch zwei schriftstellerische Mittel aus der Welt. Einmal hat er, wenn dieselben Größen in verschiedenem Licht erschienen, sie jeweils mit verschiedenen Begriffen bezeichnet. So werden die sieben Planetenmächte im ersten Teil des Traktats als göttliche Schöpfungen eingeführt; hier heißen sie „Regenten". Am Schluß des Traktats gelten die Planetensphären als Heimat der Laster. Hier spricht der Verfasser nicht mehr von den *διοικηταί*, sondern nur von *ζῶναι*. Ein anderes Beispiel: in den dualistischen § 4 f. werden Feuer, Luft, Erde und Wasser mit diesen Namen erwähnt. In dem monistischen § 8 dagegen ist von den *στοιχεῖα τῆς φύσεως* die Rede. Das zweite Mittel, dessen sich der Verfasser bediente, um Widersprüche nicht zu grell hervortreten zu lassen, besteht darin, daß er, um verschiedenartige Traditionen nicht unmittelbar aufeinander folgen zu lassen, kleine Dialogpartien dazwischenschiebt. Dann kommen die Spannungen dem Leser nicht zu Bewußtsein. Die dialogischen Stücke in § 6 und § 8, aber auch am Anfang und Ende von § 16 und in § 20 dienen diesem Zweck, ganz abgesehen davon, daß sie die Darstellung beleben.

Andere Widersprüche, die an sich in den verwendeten Traditionen enthalten waren, brauchte der Verfasser nicht mehr zu fürchten, weil sie in der Philosophie seiner Zeit schon unsichtbar geworden waren. Die platonisch-stoische Mischphilosophie, die SCOTT immer wieder

---

[1] Vgl. R. BULTMANN, Art. *πιστεύω*, Th. Wb. VI 180 f.

[2] Vgl. Philo de monarch. I 44–50, C.-W. V p. 11 f.; de Cherub. 27, C.-W. I p. 176; quis rer. div. her. 166, C.-W. III p. 38, 15–18.

erwähnt, hatte sich im 2. Jahrhundert n. Chr. weithin durchgesetzt, so unvereinbar uns auch die Transzendenz des Göttlichen bei Plato und seine Immanenz in der Stoa erscheinen mag[1].

Aber der Verfasser hat diese Traditionen doch nicht beliebig vermischt, sondern sie sehr überlegt verwendet. Für die Darstellung des Urwerdens hat er eine iranisch-gnostische Tradition gewählt, die vom göttlichen Urlicht und dem rätselhaft entspringenden Dunkel berichtete. Die Entstehung und Ordnung der Elemente hat er mit Hilfe der stoischen Logoslehre beschrieben. Das jüdisch-gnostische Motiv des aus dem Lichtreich herabkommenden Logos hat ihm erlaubt, den der Materie immanenten Logos mit jener transzendenten Lichtwelt

---

[1] Bei Plato finden wir eine Doppelbewegung. Einerseits wird das Nein zu Leib und Körperwelt überhaupt sehr deutlich ausgesprochen. Pythagoräische Tradition aufnehmend hat Plato den Leib „Gefängnis der Seele" genannt (Phaid. 62 B, vgl. Vorsokr. 32 B 14 f. Diels) und den Sokrates versichern lassen, der rechte Philosoph bemühe sich zu sterben oder tot zu sein (Phaidon 64 A, 67 B), d. h. sich vom Einfluß des Leibes zu befreien (vgl. Phaid. 66 E, 67 A). Die Körperwelt, welcher der Leib angehört, ist dem Wechsel unterworfen; darum gibt es von ihr keine wirkliche Erkenntnis (Tim. 28 C) wie von dem, das die Seele allein aus sich und durch sich erkennt (Tim. 27 D, 28 A), wie z. B. die mathematischen Wahrheiten. Sie gehören zum Reich des Ewigen, das unwandelbar sich am „überhimmlischen Ort" (Phaidr. 247 C) befindet, d. h. weder der Zeit noch dem Raum angehört. Diese geistige Welt der Urbilder ist die eigentliche Wirklichkeit, die Körperwelt nur ihr trübes Abbild. (Es sei gleich hier gesagt, daß die Gnosis dieses Erkenntnisideal nicht teilt; Phaid. 66 C berührt sich am nächsten mit dem gnostischen Empfinden.)

Aber neben diesem Nein zu Leib und Körperlichkeit erklingt bei Plato unüberhörbar das Ja: der schöne Leib kann Ausgangspunkt eines Weges werden, der zur Idee führt. Mag die Körperwelt das geistige Urbild auch nur trübe abbilden, so wird sie als Abbild dennoch vom Glanz jenes Urbildes durchleuchtet. Nach Tim. 29 A ist diese unsere Welt schön, ja *κάλλιστος τῶν γεγονότων*, und Tim. 92 B nennt diese Welt „Abbild der geistigen, sichtbarer Gott, *μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε* . . ." Die Fixsterne werden Tim. 40 nicht allein als Götter angesehen, sondern auch die Planeten erhalten göttliche Würde, obwohl beide zur körperhaften, abbildlichen Welt gehören.

Diesem Ja und Nein gegenüber hat die Stoa versucht, der Gottheit die ganze Fülle des Wirklichen wieder zu öffnen. Da ihr als wirklich nur Körperhaftes galt, wurde hier auch die Gottheit körperhaft vorgestellt, als feuriger Geisthauch, der die ganze Weltkugel durchwirkt und in den menschlichen Seelen eine achtfach gegliederte zeitweise Sonderexistenz führt. Denn mit dem Weltbrand, bei dem am Ende jeder Weltperiode die aus dem göttlichen Feuer ausgeschiedenen Elemente Luft, Erde und Wasser wieder in das göttliche Urfeuer eingehen, enden auch die Seelen.

Diese Philosophie oder Theologie der Immanenz mit dem innerweltlichen Gott, der in seiner Weltkugel mitten im leeren Raum schwebt, hat die Menschen nicht befriedigt. So sehen wir z. B. bei Philo wie im „Poimandres" die verlorene Transzendenz Gottes wieder hergestellt, freilich nicht platonisch als überräumliche und überzeitliche, sondern als Lichtsphäre oberhalb der Ogdoas. Gnostisch wird diese Lehre erst dann, wenn nicht nur die sublunare Welt, sondern auch die sie beherrschende *ἁρμονία* der Planeten als das Reich des gegengöttlichen Bösen gilt.

zu verbinden. Die Erschaffung der planetarischen Sphären (die Fixsterne hat der Verfasser gar nicht erwähnt, um das Bild zu vereinfachen) hat er – mit einer späten Abwandlung platonisch-aristotelischer Gedanken, die sich auch sonst findet (Numenios) – einem zweiten Nus zugewiesen. Die Bildung des Menschen endlich konnte er nicht dem Timaios entnehmen, ohne die Einheit des Menschen mit Gott, an der für ihn alles hing, unerträglich abzuschwächen. Die spätestens beim Weltbrand vergehenden Seelen, deren Vorstellung die Stoa anbot, genügten ihm ebensowenig. Darum hat er hier die gnostische Lehre vom Gotte „Mensch" eingesetzt (ob sie selbst schon einen jüdischen Einschlag enthielt, ist in diesem Zusammenhang unwichtig). Dieses Gnostische hat er jedoch dadurch abgeschwächt, daß er den Fall des Göttlichen entschuldigen wollte. Darum hat er nicht nur die Erschaffung der Planetenmächte und die Einrichtung ihrer Herrschaft, sondern auch ihr Durchschrittenwerden vom „Menschen" als Teile der gottgewollten Kosmogonie erscheinen lassen.

Fragt man sich nun, welche der vielen Traditionen den Hauptton trägt, so wird man antworten müssen: es ist die, welche den Inhalt der Missionspredigt am Ende des Traktates bildet. In dieser Botschaft wird die eigentliche Stellung des „Poimandres" zu Gott und Welt deutlich: Indem uns die Welt mittels der Sinne – vor allem durch den Eros – verführt, versetzt sie uns in einen Zustand, der als „Schlaf" oder „Rausch" beschrieben wird. In ihm erkennen wir unsere wahre Wirklichkeit nicht mehr. Wir wissen nicht mehr, daß wir eigentlich der Welt überlegen sind, sondern benehmen uns so, als gäbe diese Welt mit ihren Reizen dem Leben Inhalt und Sinn. Wenn wir nicht mehr sein wollen als ein Stück Welt, dann ist auch unser Leben mit dem Tod wirklich zu Ende, nachdem uns vorher die brennende Begierde aus einer Enttäuschung in die andere gehetzt hatte. Ganz anders ergeht es uns, wenn wir, unserer Vernunft folgend, uns gegen die Lockungen der Sinne verschließen und so innerlich schon von der Welt lösen. Dann geben wir im Tode, der nur unser vergängliches Teil trifft, dasjenige auf, was uns bisher belastet und gefährdet hatte, und steigen befreit als reine Geistwesen in einen Bereich auf, in dem das Schicksal mit seinem Triebmechanismus keine Gewalt mehr hat. Wir dürfen in jenes Gotteslob einstimmen, das die Wesen der höchsten Sphäre der Gottheit darbringen, und gehen schließlich selber in diese ein, in Licht und Leben.

Die Frömmigkeit, die sich so ausspricht, trägt unverkennbar gnostische Züge. Das Nein zur Körperwelt tritt deutlich heraus, von keinem Ja mehr ausgeglichen; vor allem aber werden hier die Repräsen-

tanten des ewigen Gesetzes, die Astralmächte, dämonisiert[1]. Die Selbsterkenntnis des Menschen als eines göttlichen Wesens ist das Erlösende, was dem Frommen die Rückkehr in die wahre Heimat sichert. Damit sind die wesentlichen Züge gnostischen Denkens alle beisammen.

Trotzdem hat Jonas 348 den Traktat einer sich erst bildenden Gnosis zugewiesen, weil „die spekulative Einheit aus einem gnostischen Prinzip noch nicht erreicht“ sei. Dieses Urteil wird man – unbeschadet der Wahrheit, die es enthält – revidieren müssen. Der Verfasser hat seine schriftstellerischen Gründe dafür gehabt, daß er nicht alles aus einem gnostischen Prinzip ableitete. Aber insofern ist Jonas im Recht, als damit deutlich wird: Das gnostische Prinzip geht dem Verfasser nicht über alles. Insofern zeigt er eine bereits eingetretene Lockerung der Beziehung zur Gnosis. Eine zweite Beobachtung weist in dieselbe Richtung: Der Verfasser hat den gnostischen Mythus bewußt als Darstellungsform benutzt. Das beweist, daß wir es hier nicht mit einem Gebilde der *beginnenden* Gnosis zu tun haben. Damit ist freilich kein bestimmtes Datum gegeben. Aber es spricht nichts dagegen, wenn man die Entstehung des „Poimandres“ gegen das Ende des 2. Jahrhunderts ansetzt.

---

[1] Nilsson II 576 urteilt freilich: „Das Herabdrücken der Gestirne in die bösartige Körperwelt scheint mehr nach dem unerbittlich logischen griechischen Denken als nach orientalischer Gestirnreligion zu schmecken.“ Und dann (577) hören wir von ihm: „Es ist Platon, der die Welt der Ideen als das Ewige, die Erscheinungswelt als minderwertig hingestellt hat. Sobald dies konsequent durchdacht wurde, waren die hier besprochenen Vorstellungen“ (die Gestirne gehören zur bösen Welt) „eine notwendige Folge.“ Aber nicht das Erscheinende als solches wird bei Plato entwertet, sondern das Fehlen der ewigen Beständigkeit. In der sich wiederholenden Ordnung der Planetenbahnen wird das ewige Gesetz, das Beständige sichtbar. Die griechische Logik hatte also keinen Grund, die Sterne zu verteufeln. Darum kann sie nicht erklären, daß in der Gnosis mit einem Mal die bisherigen Götter und Repräsentanten der ewigen Ordnung als die Mächte des Bösen empfunden werden, unter deren Zwang der Mensch seufzt.

Die Aporie des historischen Jesus als Problem theologischer Hermeneutik[1]

Von Ernst Heitsch

I

Der Historiker im weiteren Sinne sieht sich einer Traditionsmasse gegenüber, die er mit den Mitteln seiner jeweiligen Disziplin zu verstehen sucht. Sofern der Neutestamentler Literarhistoriker ist, gilt dementsprechend für ihn, daß er seine Texte mit den heute entwickelten Interpretationsmethoden zum Sprechen bringt. Er unterstellt sich somit den Aufgaben jeder philologischen Wissenschaft. Sieht man nun die Aufgabe des Historikers – in zuspitzender Einschränkung – darin, „die Phänomene der vergangenen Geschichte aus den Möglichkeiten menschlichen Existenzverständnisses zu interpretieren und damit diese zum Bewußtsein zu bringen als die Möglichkeiten auch gegenwärtigen Existenzverständnisses"[2], so wird man im Neutestamentler ebenfalls einen Historiker sehen dürfen.

Wir werden jedoch gut tun, den Begriff des Historikers nicht zu sehr auszuweiten. Es könnte ja sein, daß die neutestamentliche Wissenschaft – ausgesprochen oder verdeckt – neben den gleichen doch auch – nun nicht nur de facto, sondern prinzipiell – andere Ziele im Auge hat als der Profanhistoriker, folglich – u. U. – zur Erreichung eben dieser Ziele sich auch anderer methodischer Voraussetzungen meint bedienen zu müssen; daß andererseits der philologisch-historische Interpret nur zögernd sich auf obige Definition seines Tuns beschränkt sähe. In diesem Falle würden unter dem verführerisch neutralen Oberbegriff des Historikers heterogene Größen zusammengebracht, die im Interesse eines reineren Methodenbewußtseins besser getrennt blieben.

Trotz dem verständlichen Wunsch jedoch, dem „profanen" Menschen gegenüber die Basis der Anknüpfung, des allgemeinen Vorverständnisses nicht zu schmal und dadurch verdächtig werden zu lassen,

---

[1] Die folgenden Gedanken sind erwachsen und haben sich geklärt in Gesprächen mit Herrn Professor Käsemann. Wenn ich nicht an der theologischen Problematik vorbeirede, so verdanke ich das seiner immer erneuten Bereitwilligkeit, mit der er auf meine Fragen einging. (Anm. des Herausgebers: Daraus ist nicht das Einverständnis E. Käsemanns mit den nachstehenden Ausführungen zu folgern. Der Verfasser ist Altphilologe.)

[2] R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, S. 8.

wird es im Interesse der neutestamentlichen Botschaft liegen, die Grenzen zwischen theologischer und profaner Interpretation, wenn sie sich denn als notwendig zeigen sollten, nicht zu verharmlosen. Und in der Tat scheint uns, daß bei der Aufgabe des Interpreten, das „tua res agitur" zum Bewußtsein zu bringen[1], sich heute in der Regel dem christlichen Interpreten dieses „tua" in eigentümlicher Weise nuanciert. Und zwar so, daß ihm die spezifische Freude, die im Verstehen fremder und für ihre Zeit großer Individualität und in der damit verbundenen Ausweitung der eigenen Aufgeschlossenheit und Lebensintensität liegt, kurz, daß ihm die Anteilnahme am allgemein Menschlichen gleichsam zusammenschrumpft auf das einfache: es geht um *deine Seligkeit,* wie immer man diese nun auch verstehen mag. Anders nämlich als mit dem weiten Anspruch „nichts Menschliches sei dir fremd" wird der Historiker mit der Sicht eines so eng verstandenen „tua res agitur" weiten, wenn nicht weitesten Strecken der Literatur völlig verständnislos gegenüberstehen. Somit scheint der in der eigentümlichen Betonung des „tua" liegende Dringlichkeitscharakter theologischer Interpretation nicht ohne weiteres mit dem Begriff des Historikers gegeben.

II

Dem Historiker (unter dem wir im folgenden auch gerade den philologisch-historischen Interpreten verstehen) geht es um die Feststellung auf irgendeine Weise tradierter Fakten. Über diese in jedem Falle wichtige Bestandsaufnahme der bruta facta hinaus aber geht es ihm um deren Interpretation. Er versteht die Individualität eines Schriftstellers etwa aus seiner – mit Hilfe anderer Quellen erworbenen – Kenntnis des Zeitgeistes; er kann andererseits in eben diesem Schriftsteller als einem Exponenten den Zeitgeist erfassen. Er konfrontiert ihn mit seinen Zeitgenossen und erkennt so auf religiösem, kunsttheoretischem, philosophischem Gebiet die seinerzeit herrschende Diskussion mit ihrem Hin und Her und Für und Wider. Auf jede Weise sucht er sich die innere Bewegtheit menschlichen Lebens der Vergangenheit deutlich zu machen.

Ein vereinzeltes historisches Phänomen bedarf also, um als in seiner Individualität erfaßt zu uns zu sprechen, der Deutung. Erst so kann es auf seiten der Nachgeborenen zu einer eigenen Konfrontation mit dem Traditionsstoff kommen. Ob und in welchem Grade indessen *diese* Konfrontierung statthaben kann oder muß, wird sich in erster

[1] R. Bultmann, Urchristentum, S. 8.

Linie nach Art und Weise des Interpretationsobjektes richten. Denn ohne weiteres sind Objekte zu denken, deren Deutung nicht notwendig in eine Auseinandersetzung mit ihnen mündet, geschweige denn, daß ihre Beurteilung sich zwangsläufig als ein disjunktiver Schluß mit seinem „entweder-oder" darstellte. Wird jedoch diese innere Stellungnahme erstrebt, was vorwiegend etwa auf weltanschaulichem Gebiete der Fall sein wird, so liegt es nahe, andere und frühere, dem Objekt noch nähere Deutungen heranzuziehen. Vor das geschichtliche Phänomen Goethe gestellt, werde ich vielleicht die Haltung der Romantik ihm gegenüber befragen; und mag das auch nur dazu dienen, das Objekt Konturen gewinnen zu lassen, oder um selbst Gesichtspunkte zu erhalten. Keineswegs aber werde ich über derartigen, nun ihrerseits schon historisch gewordenen Deutungsversuchen, die ich zur Klärung meiner Position vor dem Objekt heranziehe, dieses Objekt vernachlässigen, es mir gleichsam durch seine historisch bedingten Interpretationen verdecken lassen. Diese mögen mir gegebenenfalls Anleitung und Richtung des Verständnisses an die Hand geben. Das Primäre und in erster Linie zu Befragende bleibt immer das vorgegebene Objekt, es sei denn, ich schriebe eine Geschichte seiner Deutung.

III

Der Gang der neutestamentlichen Forschung, insbesondere in ihrem formgeschichtlichen und religionswissenschaftlichen Zweig, führte zu dem allerdings wohl kaum allseitig anerkannten und noch weniger konsequent festgehaltenen Satz, daß christlicher Glaube sich von Ostern her datiert. Diese einigermaßen provozierende Zuspitzung hat nun einige Konsequenzen, an denen sich die Geister scheiden. Sind die Evangelien unter dem Eindruck des Auferstehungsglaubens, sind sie aus dem Glauben der Urgemeinde an Christus, an Gottes Sohn als ihren und der Welt Herrn geschrieben, so geben sie sich andererseits doch auch als Bericht über Jesus von Nazareth. Dabei gilt es allerdings einzusehen, daß die Differenzierung in dieser Schärfe eine durchaus neue Erkenntnis ist, daß die Synoptiker als Exponenten der frühen Gemeinde zu einer derartigen Unterscheidung unfähig waren, daß also mit dieser jetzt unaufgebbaren Erkenntnis der christliche Glaube in eine früheren Jahrhunderten gegenüber unvergleichlich viel schwierigere, fast scheint es unhaltbare Lage hineingerät. Denn in glücklicher und sicherer Lage ist der, der sich jetzt damit begnügt und sein Denken und Forschen erst nach den Osterereignissen anheben

läßt[1]. Bei weitem erfolgreicher wäre es, wenn es der Forschung gelänge, schon auf Erden in Palästina das Leben und Denken Jesu als des Gottessohnes in die Hand zu bekommen. Mißlich aber ist die Situation dort, wo beide Wege problematisch scheinen.

Denn hier steckt ja nun ein – und, wie uns scheint, entscheidendes – Problem, indem nämlich der Überlieferung statt einer plötzlich zwei Größen entnommen werden müssen, die beide mit ihren eigenen Forderungen unser Denken zur Stellungnahme herausfordern. Denn unmöglich scheint es, auf die eine Größe zugunsten der anderen zu verzichten und etwa daraus, daß die Urgemeinde den historischen Jesus durch ihren Glaubensinhalt, Christus, verdrängte, diese „Entscheidung" unbefragt als für die Folgezeit und uns verbindlich anzusehen. Besser spräche man wohl in diesem Zusammenhang nicht von bewußten Vorgängen und Entscheidungen innerhalb der Urgemeinde, die, erweislich aus den Quellen (mit Ausnahme des Johannes, bei dem die Dinge schwieriger liegen), zwischen Historie und Glaubensinhalt nicht zu unterscheiden vermochte, so daß die Synoptiker eben den Glaubensinhalt als historisch nehmen. Wohl darf man sagen, daß die Urchristenheit das Phänomen des historischen Jesus nicht völlig hat verschwinden lassen. Aber besitzt diese Historie wirklich Relevanz für den Glauben[2]? Doch wohl nur als kerygmatisierte (profan: als unter der Gewalt des Kerygmas „tendenziös" ausgestaltete)! Und in der Tat, nehme ich kerygmatisierte Historie als historisch, dann *muß* diese geradezu dem Glauben relevant sein, da ja eben der Glaubensinhalt in die Historie hineinverlegt ist. Denn natürlich ist für die Urgemeinde der Erlöser keine mythische Gestalt, sondern Herr ist Jesus von Nazareth, ein Mensch; aber Jesus von Nazareth doch nur insofern, als man ihn – auf Grund welcher Ereignisse auch immer – als den Christus weiß, weniger aber so, daß man auf seine Worte hört.

---

[1] Glücklich auch, wer vor unserer Frage zusammen etwa mit A. Oepke (Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung, 2. A. 1947) Wredes „Paulus" als den „Wechselbalg eines sich überschlagenden Rationalismus" (aaO S. 17, Anm. 2) zu deklassieren vermag und für „übergeschichtliche Schriftauslegung" plädiert. Diese „hilft" z. B. bei der Behandlung der urchristlichen Eschatologie, denn „sie lehrt das Ausbleiben der Parusie als eine göttliche Korrektur verstehen . . ." (aaO S. 51). – Ferner hilft die übergeschichtliche Schriftauslegung aber auch in Sachen der Entmythologisierung, wie die dort als Anhang (S. 56 ff.) gebrachten erstaunlichen Thesen zu diesem Thema zeigen; dazu muß sie indessen noch Unterstützung durch die bekannten und immer willkommenen Fehlschlüsse aus den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften in Anspruch nehmen. Vgl. dagegen die nüchternen Betrachtungen von W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, Jahrbuch der Max Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften 1953, S. 32 ff.

[2] E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51 (1954), S. 134.

Die Sache stellt sich aber anders dar, wenn wir durch wissenschaftliches Denken in die Lage und also vor die Notwendigkeit gestellt sind, zwischen Jesus und Christus, zwischen Historie und Kerygma zu unterscheiden, und wenn also die Historie über einige – glücklicherweise erhaltene, mag man über das Einzelne auch streiten – Jesusworte nach Golgatha führt und dort endet, das Kerygma aber mit Pfingsten anhebt und rückwärts über die Auferstehung hinaus umgestaltend wirkt auf die Historie mit ihren mancherlei weiteren aus Glaube und Spekulation der Gemeinde erwachsenen Geschehnissen (wie Auferweckung des Lazarus, Speisung, Jesu Taufe usw.).

IV

Liegt so das Problem, und es scheint mir in der Tat so zu liegen, so nützt es nichts, daß ich es in gläubigem Entschluß beiseite schiebe oder es verharmlosend überwinde; das einmal aufgebrochene Problem hört deshalb nicht auf, ein Problem zu sein, und wird in der einen oder anderen Weise sich überall melden und Antwort fordern. So versucht man denn auch dort, wo man die aufgezeigte Differenzierung als für uns unausweichlich anerkennt, ihre Lösung.

Wie es scheint, bieten sich zwei Wege, das Problem zu bewältigen. Beide sind beschritten. Um sie aufzuzeigen, wird unsere methodologische Besinnung um eine gewisse Schematisierung nicht umhin können.

1. Man löst das Problem der Diskontinuität von historischem Jesus und erhöhtem Herrn, indem man diese Diskontinuität als für den christlichen Glauben legitim festhält. Klassisch spricht sich diese Haltung in Bultmanns nüchterner Vorbemerkung zu seiner Theologie des Neuen Testaments aus[1]. Sie hat den großen Vorteil, daß sie unerschütterlich ist, und zwar insofern, als sie nicht von der größeren oder kleineren Sicherheit der Forschung in der Feststellung von authentischem Jesusgut abhängig ist[2]. Christlicher Glaube beginnt mit Pfingsten oder mit Ostern[3]. Als Historiker kann ich wohl noch versuchen, die Zwischenzeit zu erhellen, was jedoch bei dem Mangel jeglicher vorösterlicher (also unkerygmatisierter) Quellen schwerlich über

---

[1] R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, S. 1 f.

[2] Man lese etwa R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, S. 100 f.!

[3] Charakteristisch dafür etwa R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, S. 451: „. . . so ist es nicht anders möglich, als daß, wie Ostern und die Parusie als ein und das gleiche Geschehen interpretiert werden, so auch Pfingsten nichts Zweites daneben bedeuten kann, sondern mit der Erscheinung des Auferstandenen und des Wiederkommenden zusammenfällt.“ Oder S. 537: „Ostern und Pfingsten fallen also zusammen.“

wahrscheinliche Vermutungen hinauskommt; als Christ bin ich einzig auf den Augenblick gewiesen, da das genuin Christliche zum Durchbruch kommt. Das geschieht erst nach Jesu Tod. Als Etappe des Durchbruchs dieses genuin Christlichen muß dann die von der Tradition gebotene Spanne von Karfreitag über Ostern, Himmelfahrt bis Pfingsten verstanden werden, die Epoche eines Umbruchs, der eben die für alle Folgezeit entscheidenden christlichen Sätze und Symbole aus sich heraustreibt.

Nun wissen wir über den Ablauf der damaligen Vorgänge leider fast nichts. Gleichsam als Ersatz dafür soll uns hier vorerst Paulus dienen, der einzige Mensch der Urchristenheit, bei dem wir uns von diesem Umbruch infolge seiner eigenen auf uns gekommenen Worte ein Bild machen können. Er datiert seine Bekehrung auf ein einziges Ereignis an einer Stelle (Gl 1 u. 2), deren verschiedene Behandlung methodisch außerordentlich interessant und aufschlußreich ist. H. Schlier in seinem Kommentar gibt sich zu Gl 1, 14 damit zufrieden (nach A. Fridrichsen), daß „einen solchen blutigen Fanatiker nur Gott selbst bekehren konnte“ [1]. Damit wird auf jede Erklärung verzichtet, und das Weitere bleibt dem frommen Gemüt des Lesers überlassen; man entgeht aber auf diese Weise der Gefahr des verdächtigen Psychologisierens. Gegen andere Deutungsversuche wird erklärt: „Wer doch eine heimliche innere Vorbereitung des Paulus auf das Evangelium annimmt, behauptet nicht nur, den Apostel besser zu verstehen als er sich selbst verstand [2], sondern will dessen Erfahrungen entgegen seinen Aussagen in ein modern-psychologisches Bekehrungsschema zwängen.“ [3]

Nun fällt unter dieses Verdikt auch Bultmann, der mit vollem Recht „psychologisiert“. Denn es besteht durchaus keine Möglichkeit, gegenüber Ereignissen nach Art des Damaskusereignisses, an denen des Paulus (und der Urgemeinde) Leben offenbar nicht arm war, auf die psychologische Erklärung zu verzichten. Es ist ja nicht unsere Schuld noch unser Verdienst, daß wir heute in der (Zwangs-) Lage sind, derartige Ereignisse, die der damaligen Zeit als außersubjektive, gottgesandte Vorgänge galten, ohne weiteres als innersubjektive zu betrachten und sie also unter die Kategorien psychologischer

---

[1] H. Schlier, Der Brief an die Galater, S. 24, Anm. 2.

[2] Dilthey allerdings: „Das letzte Ziel des hermeneutischen Verfahrens ist, den Autor besser zu verstehen als er sich selber verstanden hat.“ (Gesammelte Schriften, Bd. 5, 1 S. 331)

[3] H. Schlier, aaO. Jedoch ist Schlier gelegentlich – dann nämlich, wenn es seine Harmonisierungsbestrebungen verlangen – durchaus in der Lage, die Texte psychologisch zu befragen; vgl. etwa aaO S. 52, Anm. 1.

Vorgänge zu rechnen. Erwarten aber sollte man, daß heute der fromme Verzicht auf unser uns durch das wissenschaftliche Denken dargebotenes „Besserwissen" ausgeschlossen sei; ein Verzicht, der sich dann nur als ein Rückfall in geheimnistuerische Erbaulichkeit darstellen kann; ein Verzicht aber auch – und das sollte vielleicht beachtet werden –, den zusammen mit noch einigen anderen „Absonderlichkeiten" uns die allgemeine Müdigkeit des Zeitgeistes gegenüber theologica als vermutlich zur Theologie gehörig gleichgültig und widerspruchslos zugibt, und ein Verzicht also, der gemeinsam mit manch anderem uns in Kauf nehmen heißt, das „theologische Gespräch" mehr und mehr in ein nur noch innertheologisches versanden zu lassen.

Bultmann also scheut zu Recht nicht das odium, den Apostel besser verstehen zu wollen als er sich selbst verstand, und schreibt daher: „Er (Paulus sc.), der kein persönlicher Jünger Jesu gewesen war, ist durch das Kerygma der hellenistischen Gemeinde für den christlichen Glauben gewonnen worden."[1] Dieser Versuch, sich – natürlich unausgesprochen – psychologisierend die damaligen Ereignisse klarzumachen, war früher im einzelnen weiter ausgeführt worden: „Natürlich muß Paulus vor seiner Bekehrung eine Vorstellung vom Christentum gehabt haben; er hätte sonst nicht zum Verfolger werden können. Dazu muß vor allem das Wissen gehört haben, daß . . ."[2] – Wer die sauberere und sachgemäßere Interpretation gibt[3], wird niemandem zweifelhaft sein[4].

Wenn eben so viel von Psychologie die Rede war, so gewiß nicht, um eine Lanze für psychologische Erklärung des Neuen Testaments zu brechen, sondern allein in der Absicht, eine methodische Selbstverständlichkeit ans Licht zu ziehen. Bisweilen ist eben im Sinne einer sachgemäßen Interpretation ein „Psychologisieren" unabdingbar. Und in der Regel besteht auch für theologische Auslegung kein Grund, darauf zu verzichten – in der Regel! Die Frage erhebt sich, ob es

---

[1] R. Bultmann, Theologie des NT, S. 184.

[2] R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, S. 189.

[3] Daß gerade für Bultmann im übrigen nicht die Gefahr besteht, theologische Gedanken des Paulus psychologisierend verstehen zu wollen, dürfte klar sein.

[4] Es gilt jedoch zu sehen, daß nun Bultmann seinerseits Damaskus keiner Erwähnung würdigt. Ein Versäumnis, das sich in entscheidendem Zusammenhang wiederholen und verschärfen wird und auf das wir unten zurückkommen. Denn zeigt sich die Größe des Paulus nicht zum wenigsten darin, daß er auf seine psychologischen Zustände keinen Wert gelegt sehen wollte (dafür E. Käsemann, Die Legitimität des Apostels, ZNW 41, S. 33 ff.), so galten derartige Vorgänge ihm und seinen Zeitgenossen eben doch als objektiv begegnende göttliche Begnadigungen; offensichtlich ein Vorteil uns gegenüber, der die damalige Zeit bisweilen und in für die christliche Folgezeit konstitutiven Erlebnissen *Gottes Tun in unmittelbarer Evidenz erfassen ließ.*

etwa doch eine Grenze nun nicht nur für alle psychologische Interpretation, sondern grundsätzlich für jedes Erklärenwollen gibt?

Die Abschweifung zu Paulus und nach Damaskus geschah mangels weiterer uns kenntlicher Bekehrungsfälle innerhalb der Urgemeinde. Indessen besteht ein entscheidender Unterschied zwischen der paulinischen Bekehrung zum hellenistischen Kerygma, einer Bekehrung, die ihren letzten wiewohl (nach den eigenen Aussagen über seine Berufung) entscheidenden Anstoß aus dem in der psychologischen Konstitution des Paulus erwachsenen Damaskuserlebnis empfing, und den Vorgängen in der Urgemeinde, infolge derer sie Jesus als den Christus erkennt. Von Bekehrung kann *hier* ja schlechterdings nicht die Rede sein. Denn das Kerygma von Christus, zu dem sich einer bekehren könnte, soll erst noch entstehen, und für die Zeitgenossenschaft ist es durchaus noch nicht entschieden, ob es denn entstehen wird, und ferner, ob und eventuell in welcher Transformation es sich dann als geschichtsfähig zeigen wird: nach Karfreitag ist die Zukunft absolut ungewiß, und alle Möglichkeiten liegen noch offen. Noch weniger aber hatte man sich der etwa aus dem Kerygma erwachsenden theologischen Konsequenzen vergewissert, eine Arbeit, die offenbar erst Paulus leisten sollte. Geschichtlich gesehen geschieht hier also keine Bekehrung, vielmehr vollzieht sich in Etappen das „Erkennen" Jesu als des kommenden Messias. Das ist etwas durchaus anderes. Und die Frage ist nun die: Wie kamen – anders als Paulus – *diese* Leute zu ihrer Erkenntnis? *Wie* wurde aus dem Verkündiger der Verkündigte? Oder bekommen wir es hier mit einer unerlaubten Fragestellung zu tun?

Wir zitieren zunächst einige Sätze aus Bultmanns Theologie des Neuen Testaments, da wir bei ihm die Diskontinuität von Jesus zu Christus am schärfsten und zugleich nüchternsten vertreten finden: „. . . *begründet* ist Jesu Messianität nicht darin, daß er Prophet und Lehrer ist. Denn mag sich seine Verkündigung in ihrem Radikalismus noch so sehr gegen die jüdische Gesetzlichkeit richten, ihr Inhalt ist doch nichts anderes als echter alttestamentlich-jüdischer Gottesglaube, radikalisiert im Sinne der Verkündigung der großen Propheten . . . Und seine kritische Gesetzesinterpretation steht ebenfalls trotz ihres Radikalismus innerhalb der schriftgelehrten Diskussion ... Nur so ist es auch zu verstehen, daß bei Paulus und Johannes die Lehre des geschichtlichen Jesus keine oder so gut wie keine Rolle spielt . . ."[1] „Es versteht sich von selbst, daß die Urgemeinde nicht

[1] AaO S. 35.

auf *die Einzigartigkeit der geschichtlichen Stellung und Wirkung* dessen reflektiert, dessen ‚Ankunft' als ‚Menschensohn' demnächst aller Weltgeschichte ein Ende machen wird."[1] „Denn die Bedeutung Jesu als des Messias-Menschensohnes liegt ja überhaupt nicht in dem, was er in der Vergangenheit getan hat, sondern in dem, was man für die Zukunft von ihm erwartet. Und wird diese Erwartung einmal durch das eschatologische Enddrama erfüllt sein, so wird dieses Ereignis nie zur Vergangenheit werden, auf die man dankbar und Vertrauen schöpfend zurückblickt, wie auf den Durchzug durchs Rote Meer, sondern es wird Gottes letzte Tat sein, durch die er der Geschichte ein Ende setzt."[2] „Vielmehr ist das Kerygma von Jesus als dem Messias das Primäre und Grundlegende, das allem Anderen – der alten Tradition und der Verkündigung Jesu – erst seinen Charakter gibt. Alles Frühere erscheint in einem neuen Lichte – und zwar seit dem *Osterglauben an die Auferstehung Jesu* und auf Grund dieses Glaubens. Erscheint aber Jesu Person und Wirken im Lichte des Osterglaubens, so bedeutet das, daß seine Bedeutung weder in der Lehre lag, die er vorgetragen hatte, noch in einer Modifikation der Messiasidee. Es bedeutet vielmehr, daß *Jesu Gekommensein selbst das entscheidende Ereignis* war . . ."[3] „. . . daß wie für Jesus selbst, so für die Gemeinde nicht das Was der Verkündigung das Entscheidende war" (sondern, so ist sinngemäß zu ergänzen, das Daß)[4]. In diesen Sätzen spricht ein schonungsloser Mut zur historischen Wahrheit, der in dieser kühnen Selbstverständlichkeit den mit der Materie weniger Vertrauten verblüffen muß.

Es ist aber auch klar: hier wird nicht nach dem Warum und Woher geschichtlicher Erscheinungen gefragt, sondern nach ihrer Bedeutung, ihrem Sinn, den sie für die Zeitgenossen gehabt haben[5]. Ja, die Kausalfrage darf hier überhaupt nicht gestellt werden; denn wenn ich wie Bultmann in dieser eigenartigen Weise mit dem Offenbarungsgedanken und der Unausweisbarkeit göttlichen Handelns Ernst mache, so würde jede geschichtliche Erklärung der Entwicklung bis Pfingsten einen Rückfall in den Versuch darstellen, Gottes Eingriff in die Geschichte menschlichem Erkenntniswillen und Urteil zu unterstellen. „Wie sich diese Entscheidungstat im einzelnen vollzog, wie der Osterglaube bei den einzelnen ‚Jüngern' entstand, ist in der Überlieferung

[1] AaO S. 36. [2] AaO S. 37. [3] AaO S. 43. [4] AaO S. 44.

[5] Ungemein charakteristisch ist z. B. noch der Satz: „Solche Christologie ist in der Urgemeinde insoweit explizit geworden, daß sie Jesus versteht (!) als den, den Gott durch die Auferweckung zum Messias gemacht hat, und daß sie ihn als den kommenden ‚Menschensohn' erwartet. Denn eben darin zeigt sich, daß sie seine Sendung als Gottes entscheidende Tat verstanden (!) hat." AaO S. 44.

durch die Legende verdunkelt worden und ist sachlich von keiner Bedeutung."[1] Also, aus den beiden dogmatischen Obersätzen: Gottes Handeln ist unausweislich; in Jesus vollzieht sich Gottes Handeln, ergibt sich hier folgerichtig die Notwendigkeit, die Diskontinuität Jesus – Christus mit letzter Schärfe zu betonen[2]. Diese Konsequenz ist es dann auch, die alles Erklärenwollen suspekt erscheinen läßt. Greifbar ist uns allein der Osterglaube; der begegnet uns im nachösterlichen Kerygma; vor diesem haben wir Position zu beziehen. Und gerade die Grundlosigkeit und „Absurdität" (BULTMANN verwendet das Wort oft) ist einzige Glaubenssicherung, sie allein bestätigt mir, vor Gottes Tun zu stehen, und ist Gewähr, nicht auf Menschenwerk zu bauen. Würde bei dieser Betrachtungsweise doch etwa gefragt: Wie kommt es zu solchem Osterglauben?, so bliebe hier, wo nichts an der irdisch-menschlichen, historischen Kontinuität, aber alles an dem gleichsam spontanen und grundlosen und darum göttlichen Dasein der Gemeinde gelegen ist, einzig der Hinweis auf die Oster-, also auf Damaskusereignisse, auf Ereignisse also nach Art der 1. Kor 15 aufgezählten. Bei aller Bereitschaft, liebgewordene Vorstellungen des Glaubens und des Verstandes der Kritik auszusetzen, vermeidet BULTMANN aber diese fatale Auskunft; zu Recht, sofern es für theologische (wie überhaupt für alle) Gedanken ziemlich gleichgültig ist, wie es zu ihnen gekommen ist; denn psychologische Vorgänge sind als solche höchstens interessant, aber nicht nachzuvollziehen; will ich mir jedoch von jemandem etwas sagen lassen, und allein darum kann es sich ja im Neuen Testament handeln, so muß ich mich schon an seine zur Sprache gekommenen Gedanken halten.

Trotzdem ist unsere Frage legitim, denn der Historiker stellt nun einmal die Kausalfrage, unbeschadet dessen, daß für menschliche Sicht jeder geschichtliche Augenblick letzten Endes unableitbar ist, einmal, da wir für keinen Augenblick der Geschichte die vollständigen Kausalketten, die zu ihm führten, verfolgen können, und zum andern, da mit jedem in einen geschichtlichen Prozeß eintretenden Individuum ein uns unfaßbares Novum eigener Spontaneität auftritt. Diese Ein-

---

[1] AaO S. 46.

[2] Gelegentlich kann sich indessen diese Sicht modifizieren: „Die Entscheidung für Jesu Sendung, die seine ‚Jünger' einst durch ihre ‚Nachfolge' gefällt hatten, mußte von neuem und radikal gefällt werden infolge der Kreuzigung Jesu. *Das Kreuz* stellte gewissermaßen die Entscheidungsfrage noch einmal; denn so wenig es das Was seiner Verkündigung in Frage stellen konnte, so sehr das Daß – seine Legitimation, die Behauptung, daß er Gottes Bote mit dem letzten, entscheidenden Wort sei. Die Gemeinde mußte das Ärgernis des Kreuzes überwinden und hat es getan im Osterglauben." (AaO S. 45 f.) Sätze, die offenbar gegen die Grundthese verstoßen und nun doch mit so etwas wie vorösterlicher Gemeinde rechnen.

sicht menschlicher Bescheidung ändert jedoch nichts an dem unaufgebbaren Grundsatz, daß alles geschichtliche Geschehen kausal (und nicht final) bestimmtes Geschehen ist und einzig als solches betrachtet wird[1]; daß demnach die immer bleibenden „unerklärten Reste", also gleichsam die Nova einer geschichtlichen Situation, nicht zu Einbruchstellen göttlichen Handelns erklärt werden. Nun tut BULTMANN das – in dieser Weise wenigstens – nicht, aber er spricht nun überhaupt nicht davon[2]. Denn hatte es für BULTMANN – anders als für SCHLIER – in Sachen Paulus eine Regression auf göttlichen Eingriff gegen den blutigen Fanatiker nicht gegeben, hatte er vielmehr dank seines *wissenschaftlichen* Gewissens das Geschehen auf „natürlichem Wege" (Paulus wird nach ihm durch das hellenistische Kerygma gewonnen) erklärt, so scheint das hier dem *christlichen* Gewissen anstößig zu werden. Andererseits kann er die 1. Kor 15 erzählten Ereignisse, wo Paulus seine Schau des Auferstandenen vor Damaskus unbedenklich den ersten und für die Gemeinde fundamentalen Schauungen zuordnet, nicht gut verschiedener Interpretation zuweisen und verzichtet daher für die einen, die „vorpaulinischen Osterereignisse", überhaupt auf eine Erklärung; der Osterglaube ist lediglich da.

Methodisch ergibt sich demnach folgendes. Der Preis, der hier für den in der absoluten Diskontinuität[3] Jesus – Christus liegenden radikalen Offenbarungsgedanken gezahlt wird, ist der Verzicht auf geschichtliches Verstehenwollen. Wenn BULTMANN bei Paulus auf die psychologische Komponente, den göttlichen Eingriff, auf sein Erleben vor Damaskus verzichten zu dürfen glaubte, so legte er alles Gewicht auf das sachliche Moment der Konfrontierung mit dem hellenistischen Kerygma. Kann nun diese Betrachtungsweise dort, wo es sich um die *Entstehung des Kerygmas* in der nachösterlichen, aber vorpaulinischen Gemeinde handelt, im Interesse vorgängig gegebener dogmatischer Einsichten nicht aufrechterhalten werden, will BULTMANN aber andererseits nicht das tun, was er bei Paulus zu vermeiden suchte, und innere Gesichte der Jünger als göttliche Anstöße des Auferstehungsglaubens ansehen, so gibt es nur den Ausweg, den – nun unerklärbaren – Prozeß zu konstatieren und auf Sinn und Bedeutung zu befragen. Das ist aber kein voraussetzungsloses und methodisch gültiges Verfahren mehr. Kann sich denn auch nur der Glaube dabei beruhigen,

---

[1] Hierfür NICOLAI HARTMANN, Teleologisches Denken, 1951.

[2] Vgl. oben S. 198, Anm. 4.

[3] Übrigens würde BULTMANN die Diskontinuität zwischen Historie und Kerygma wohl nur als eine historische, kaum und jedenfalls weniger als eine sachliche angesehen wissen wollen. Vgl. etwa seine Ausführungen gegen WINDISCH: Glauben und Verstehen I, S. 199, Anm. 1.

daß das weltlichen Augen in der Tat absurd erscheinen muß? Was wären denn unweltliche Augen? Und wer hat sie? Der Glaube? Aber was unterscheidet diesen auf von der Dogmatik a priori für unerklärbar erklärte Vorgänge blickenden Glauben von dem, der glaubt, quia absurdum? – Wieweit hier selbst noch existentiale Interpretation, die doch „die wirkliche (geschichtliche) Existenz des Menschen, der nur im Lebenszusammenhang mit dem von ihm ‚Verschiedenen', nur in den Begegnungen existiert, in den Blick fassen und verstehen"[1] will, vorliegt, ist eine weitere, jetzt nicht zu behandelnde Frage. Jedenfalls ist sie so, wie sie von BULTMANN vorgelegt wird, etwas anderes als philologisch-historisches Verstehen; sie zeigt sich hier offenbar als eine Einschränkung, die der Geisteswissenschaftler als Historiker nicht mehr als legitim ansehen kann und die vermutlich mit dem oben angedeuteten Dringlichkeitscharakter theologischer Interpretation zusammenhängt. – Anders formuliert: in die hermeneutische Situation des Theologen wird hier als undiskutierbare Voraussetzung die (Ur-)Gemeinde eingeführt.

Zu fragen bleibt: Sollte nicht dieser methodisch doch immerhin bedenkliche Schritt vermieden werden können? Denn werden hier nicht dem „profanen" Menschen gegenüber die Basis der Anknüpfung, die allgemeinen Voraussetzungen in kaum annehmbarer Weise eingeengt? Damit stehen wir vor dem zweiten Weg.

2. Dieser bescheidet sich nicht bei der bloßen Konstatierung der nachösterlichen Gemeinde als der heiligen Gemeinde der Endzeit; er sucht vielmehr den Übergang von der Historie zum Kerygma nun nicht nur in sachlicher[2], sondern gerade auch in seiner geschichtlichen Kontinuität aufzuweisen. So vermeidet dieser Versuch im Prinzip, sich seinen Ausgangspunkt durch den Hinweis auf die grundsätzliche und undiskutierbare Unausweislichkeit göttlichen Tuns zu sichern, und stellt sich damit auf einen auch dem weltlichen Begreifen zugänglichen Boden. Das bedeutet: man kann hier die neutestamentlichen Texte „unvoreingenommen" verstehen, ohne sich selbst andere als die allgemein gängigen methodischen Voraussetzungen zuzubilligen. Die darin liegende „Humanisierung" der theologischen Hermeneutik ist Vorteil und Nachteil zugleich.

Auf diesem Wege wird einem alles daran liegen, die offenbare Diskontinuität zwischen dem historischen Phänomen Jesus und dem nachösterlichen Kerygma zu erweisen als eine solche von vorgegebener

[1] Glauben und Verstehen II, S. 234.
[2] Vgl. oben S. 202, Anm. 3.

Sache und ihrer Deutung, von Interpretationsobjekt und dessen Interpretation.

Versuche dieser Art berufen sich zu Recht darauf, daß geschichtliche Tradition nie erfolgt in der bloßen Weitergabe einzelner Erkenntnisse, Behauptungen, Tatsachen, sondern in Neuformulierung, Verbesserung, Auseinandersetzung, in Zustimmung und Ablehnung[1]. So sind Hekataios wie überhaupt die jonische Logographie für Herodot nicht nur Quelle, aus der er sich orientiert, obwohl sie das ganz wesentlich

[1] Wenn jedoch KÄSEMANN (ZThK 51 [1954], S. 129) sagt: „Damit daß etwa das leere Grab als zuverlässig bezeugt erwiesen wird, ist über die Bedeutsamkeit der Auferstehungsbotschaft für mich persönlich noch nichts ausgemacht", so scheint uns das mindestens sehr gefährlich. Denn gesetzt einmal den Fall, Auferstehung, leeres Grab, Himmelfahrt erwiesen sich tatsächlich in dem Sinne als „historisch", in dem die Synoptiker sie schon nahmen, so muß man, glaube ich, ehrlicherweise zugestehen, daß sie wirklich diese Auferstehungsbotschaft zu geradezu konkurrenzloser Bedeutsamkeit pro nobis erheben würden; jedenfalls für viele. Zwar: „Die Überlieferung relativ wahrscheinlicher Fakten begründet als solche keineswegs geschichtliche Kommunikation und Kontinuität" (KÄSEMANN, aaO S. 129); aber andererseits sind es eben diese Fakten der Vergangenheit, die mich etwas bedeuten wollen; also liegt doch ganz Entscheidendes an der Sicherstellung solcher Fakten, damit es überhaupt zu einer Konfrontation mit ihnen kommen kann. Den zu Beginn der Anmerkung zitierten Satz kann eben nur sprechen, wer aus den „historisch bedingten", nun aber unabdingbaren, Realitäten von Zeitgeist und Forschung die Konsequenzen gezogen hat, dem daher E. STAUFFERS Bemühungen einigermaßen merkwürdig erscheinen, und der also weiß, was allein Glaube heißt. Die Gefährlichkeit aber solcher Formulierungen scheint uns darin zu liegen, daß sie es nahelegen, „geschichtliche Kommunikation und Kontinuität" nun überhaupt nicht mehr auf der „Überlieferung relativ wahrscheinlicher Fakten begründet" sein, sondern sie allein noch aus den Wirkungen und Deutungen irgendwelcher scheinbaren Fakten erwachsen zu lassen (eine Gefahr, die u. U. mit dem heute wohl etwas überbelasteten Begriff der Geschichtlichkeit zusammenhängt). In diese Richtung scheinen uns auch die Sätze zu weisen: „Die Gemeinde hat nicht bloß unaufmerksam und töricht ihre Botschaft mit derjenigen ihres Herrn verquickt oder sie gar an deren Stelle gesetzt. Sie konnte nicht anders verfahren, wenn es ihr nicht um Reproduktion eines merkwürdigen Geschehens, sondern um die von ihr geforderte Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube zu tun war. Mit ihrem Verfahren zeigt sie, daß dieses Anliegen nicht historistisch, also durch Aufzählung von Fakten innerhalb eines Kausalzusammenhangs, gewahrt und vertreten werden kann. Indem sie so handelt, wie sie es tut, bezeugt sie vergangene Geschichte als lebendig und gegenwärtig. Sie interpretiert, was schon für sie zur Historie geworden ist, aus ihrer eigenen Erfahrung heraus und bedient sich dazu des Mediums ihrer Predigt. Gerade auf solche Weise holt sie die Fakten der Vergangenheit aus der Möglichkeit heraus, als Kuriositäten und Mirakel betrachtet zu werden." Darf man so sagen? War denn Jesu Handeln und Sprechen ein merkwürdiges Geschehen, dessen Reproduktion *nicht* vor die (doch in seinen Worten liegende!) Entscheidung gestellt hätte? Muß denn die Wiederaufnahme seiner Worte und ihre Explizierung – etwa im Sinne von BULTMANNS Jesus – notwendig eine historistische Aufzählung von Fakten innerhalb eines Kausalzusammenhangs sein? Was ist denn das, was schon für die Urgemeinde zur Historie geworden ist und das sie nun interpretiert und expliziert? Richtet denn nicht erst sie gerade diese Kuriositäten und Mirakel auf? Denn die wenigen Worte, fast das einzige, was wir von Jesus wissen, sind das doch offenbar nicht.

auch sind, sondern auch unzulängliches Beginnen, gewisse Dinge zu sehen und darzustellen, von dem die eigene und richtige Sicht sich desto besser abhebt. Der von Herodot als Quelle ausgenutzte Hekataios aber beginnt seinerseits seine Aufzeichnungen mit einem Ausfall gegen die Tradition, die ihm weitgehend den Stoff bietet und die er, da sich ihm „die Reden der Hellenen als zahlreich und lächerlich erweisen", einer kritischen Sichtung unterzieht. Zu dieser Korrektur verhilft ihm ebenso wie die neue und erweiterte Tatsachenkenntnis seine Fähigkeit, den Stoff, Selbstgesehenes wie Überkommenes, verständiger zu kombinieren und zu deuten. Daß die neue Sicht nicht, wie ihr Urheber meint, die endgültige und richtige, sondern auch ihrerseits nur wieder eine vorläufige und historisch bedingte ist, erweist die Kritik der Nachfahren, deren Deutungen allerdings demselben Geschick unterliegen werden.

Überträgt man das Gesetz der Bezogenheit alles Urteilens und Verstehens auf den jeweiligen objektiven Geist der Zeit sinngemäß auf unser theologisches Problem, so liegt alles an der Beantwortung der Frage, ob die Differenz von vor und nach Ostern so zu erklären ist, daß die Urgemeinde auf ihre – historisch bedingte – Weise dem historischen Jesus gerecht zu werden suchte. Vor dieser Betrachtungsweise fallen selbstverständlich alle nachkarfreitaglichen „Ereignisse" auf die Seite der Interpretation, haben demnach, sofern es um ein historisches Phänomen und nicht um seine geschichtlichen Wirkungen (welche eben das Verständnis sind, das die Folgezeiten von ihm hatten; nur klingt „geschichtliche Wirkungen" profaner, untheologischer, liberaler) geht, keinerlei Relevanz. Das braucht durchaus nicht zu bedeuten, daß sie es nie und nimmer haben werden. Wie wir ja vielleicht das Bild, das die Romantik von Goethe hatte, für sachlich angemessen halten und daher zu dem unsrigen machen, so werden wir vielleicht Deutungen, die uns die Kirchengeschichte anbietet, für richtig halten. Das ist durchaus möglich und jedenfalls nicht von vornherein auszuschließen. Andererseits sollte wenigstens der Protestantismus, solange sich für ihn die stets fortzeugende Tradition noch nicht selbst sanktioniert, der sachlichen Betrachtung zugänglich sein.

Für diese endet das historische Geschehen, um dessen angemessenes Verständnis es zunächst geht, ganz irdisch auf Golgatha. Der Umfang dessen, was davor liegt und mit einiger Sicherheit als historisch gelten kann, ist nicht sehr erheblich. Da die Urgemeinde nicht sonderlich an dem irdischen Lebenslauf dessen interessiert war, „dessen ‚Ankunft' als ‚Menschensohn' demnächst aller Weltgeschichte ein Ende machen"[1]

[1] R. Bultmann, Theologie des NT, S. 36.

sollte, wissen auch wir über seinen Lebenslauf kaum etwas; ein Bios, an dessen Vorbildlichkeit man sich ausrichten könnte, kann also nicht geschrieben werden. Dafür wissen wir von den sachlichen Gedanken und Worten Jesu so viel, daß wir uns von dem geistigen Wollen dieses Menschen ein einigermaßen deutliches Bild machen können. Da ist die Aufforderung zur Nächstenliebe und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, worin sich eine Verschärfung ethischer Forderungen ausspricht, die als solche vom Menschen sehr wohl als zu forderndes Maximum anerkannt werden kann, vor dessen Erfüllung im täglichen Leben er indessen immer wieder versagen wird. Da ist ferner die erstaunliche Souveränität, in der Jesus mit der Überlieferung, mit den religiösen Forderungen und Gewohnheiten, in den Augen der Zeitgenossen also mit Gottes Geboten umsprang. Er maßte sich das Recht an, Moses, Gottes Gesetzgeber, authentisch zu interpretieren, u. U. zu korrigieren. Und was dabei das Entscheidende ist: diese Freiheit sprach er nicht nur sich zu, sondern allen Menschen. „Der Mensch ist Herr über den Sabbat", oder: „Soll man am Sabbat Gutes oder Böses tun?", – Sätze, die in ihrem Zusammenhang bedeuten, daß der Mensch sich nicht im Rückgriff auf für Gottes Gebote ausgegebene Vorschriften ein Gott wohlgefälliges und heiliges Leben sichern kann; er hat sich vielmehr nach den immer neuen Umständen, in die ihn sein Leben führt, zu richten und zu warten, was die Lage des Augenblicks an ihn heranträgt und von ihm verlangt; er sieht sich in seinem Leben immer auf dem Wege nach Jericho. – Einerseits vertritt also Jesus eine absolute Verschärfung göttlichen Gebotes (Ihr habt gehört . . . Ich aber sage . . .), vertritt in ihr die radikale Bindung des Menschen an Gott, andererseits spricht er seine Hörer auf ihre absolute Freiheit hin an, stellt sie dadurch, daß er die gängige Eindeutigkeit göttlichen Willens aufhebt, vor die Notwendigkeit, ihre Freiheit zu Entscheidungen immer neu ins Spiel zu bringen, führt sie gleichsam in den „Zwang zur Freiheit".

Trifft diese antithetische Zuspitzung das Rechte und haben wir in ihr den wesentlichen Inhalt von Jesu Worten, wird man auch annehmen dürfen, daß dies die Dinge sind, kraft derer er sich von seiner theologischen Umwelt abhob.

Nun wird fast notwendig derjenige, der in für seine Umwelt provozierender Weise eigene und wenn auch nicht absolut neuartige, so doch durchschlagend-neuartig formulierte Gedanken vorbringt, sich selbst als dem Träger dieser Gedanken in der Auseinandersetzung mit den Gegnern eine Ausnahmestellung zuschreiben. Jedenfalls ist es ohne weiteres verständlich, wenn sich an der Gewalt der Gedanken

sein Selbstbewußtsein entzündet. Für dieses Selbstbewußtsein sprechen nun bei Jesus in der Tat, mögen auch die Messiasaussagen sämtlich erst der Gemeinde entstammen, die Antithesen der Bergpredigt. Indessen, das Selbstbewußtsein eines Menschen, d. h. also die Stellung, die sich der einzelne selbst zumißt, ist sachlich für die Zeitgenossen wie für die Späteren zunächst prinzipiell unverbindlich. Menschen mit ausgeprägter Selbsteinschätzung hat es in der Geschichte immer gegeben, und sofern nicht ihr Tun, ihre Gedanken oder ihr Wollen überzeugen, ist es für ihre geschichtliche Beurteilung in den Augen der Nachwelt eher abträglich. Manche Zeiten legen es den Menschen näher als andere, ihr Selbstgefühl dahin zu objektivieren, daß sie sich göttliches Beauftragtsein zuschreiben. Wenn Empedokles ohne Scheu sagte[1]:

χαίρετ᾽· ἐγὼ δ᾽ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα,

so war das für seine Zuhörer weniger empörend, als das Entsprechende für uns es wäre. Und wenn Hesiods Denken sich um einen neuen Wahrheitsbegriff müht, so ist für ihn das Gefühl, durch die Musen dazu beauftragt zu sein, noch keine Schablone, vielmehr wurzelt das Bewußtsein seiner Sendung und Verantwortung unmittelbar in der Realität der Erfahrung, darin nämlich, daß seine Denkbewegungen aus den begangenen Bahnen herausführen und ihm als dem Sohn seiner Zeit daher von äußeren Mächten in den Sinn gelegt sein müssen[2].

Sind wir also heute infolge des „historischen Bewußtseins" in der Zwangslage, dererlei Erscheinungen nur historisch-psychologisch werten zu können, so werden wir rückschauend als Interpreten der Geschichte immer nur das Selbstbewußtsein als gerechtfertigt oder besser als verständlich ansehen, das seine Fundierung in der von der betreffenden Person vertretenen Sache besitzt. Wir trennen demnach scharf, ob die Gedanken eines Menschen primär um die eigene Person kreisen, oder ob sich sein Wollen, Denken, Sprechen primär auf eine außer ihm liegende Sache richten. Nun ist klar: Jesus lag eine bestimmte Sache am Herzen, und zwar stand diese ihm derartig im Vordergrund, daß wir heute auf Grund der Quellen zumindest zweifeln müssen, ob er daneben ein Messiasbewußtsein überhaupt besaß.

---

[1] Diels-Kranz 31 B 112, 4 f.

[2] Für den ganzen Gegenstand vgl. K. Latte, Hesiods Dichterweihe, Antike und Abendland 2 (1946), S. 152 ff. Als charakteristisch für die Methode sei zitiert: „Es ist nichts Geringes, daß wir hier einmal zeigen können, welchen Anteil Volksglaube, künstlerische Tradition und individuelle Problematik an dem Zustandekommen eines Werkes haben." (S. 163)

Das bedeutet aber für uns, daß sich der Versuch, die Diskontinuität von historischem Jesus und dem Glaubensgegenstand der Urgemeinde zu erklären als die Kontinuität von Sache und Deutung, zu beschränken hat auf den Vergleich von Jesu Wollen und dem reagierenden Glauben der Urgemeinde. Soweit in diesen Dingen unsere Erkenntnis reicht, scheint aber schwerlich davon die Rede sein zu können, daß die Urgemeinde in ihrem Glauben primär auf die für Jesus selbst wichtigen *sachlichen* Gedanken antwortete. „Nur so ist es auch zu verstehen, daß bei Paulus und Johannes die Lehre des geschichtlichen Jesus keine oder so gut wie keine Rolle spielt . . ."[1]. Worauf die Urgemeinde antwortet, das sind die Worte (Mt 11, 6): *μακάριός ἐστιν, ὃς ἐὰν μὴ σκανδαλισθῇ ἐν ἐμοί*, ein Satz, der jedoch als aus einem Verantwortungsgefühl heraus gesprochen verstanden werden will und der seine Fundierung durchaus in dem *sachlichen Gehalt von Jesu Worten* erhält (Mk 8, 38): *ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους*. Nicht also weist Jesus auf seine Person – und soweit er es doch tut, bleibt das als psychologisch begreiflich unverbindlich[2] –, sondern er tritt für uns gleichsam hinter seine Worte zurück, um den Hörer mit ihnen allein zu lassen.

Dafür indessen, daß für alle Zeiten ein Persönlichkeitsglaube leichter ist, ein Glaube also, der auf ein subjektives Sich-beauftragt-fühlen schaut, statt seine Entscheidung für Gottes Offenbarung allein in der Konfrontierung mit der sachlichen Härte des „Auftrages" zu vollziehen, scheint in der Kirchengeschichte die Urgemeinde dem historischen Blick das erste Beispiel. Sie bemüht sich weniger darum, vor dem sachlichen Gehalt der Sätze Jesu ein Beauftragtsein mit der Offenbarung des Willens Gottes anzuerkennen – ein Versuch, der so wenig ein objektiv feststellendes Beurteilen der Offenbarung durch den wertenden menschlichen Verstand bedeutet, als er nur echt ist, wenn sich, wie in jeder Glaubensentscheidung, der Wille unter die Forderungen dieser „Offenbarung" beugt –, sondern mehr um ein Verständnis von Auferstehung und Erlösung durch Jesus als den auferstandenen Gottessohn. Wie wenig sie dabei dem Wollen des geschichtlichen Jesus gerecht zu werden vermochte, zeigt nichts so

[1] R. Bultmann, Theologie des NT, S. 35.

[2] Typisch für den umgekehrten und u. E. falschen Versuch eines psychologisierenden Verständnisses etwa G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum (Beiträge zur Wissenschaft vom A und NT, 3. Folge Heft 1), S. 130: „Begreifbar wird die Absolutheit der Forderung Jesu nur von einem einzigen psychologischen Punkt aus: dem *Bewußtsein Jesu von sich selbst und von seiner Sendung*." – Vgl. R. Bultmann, Theologie des NT, S. 44: „Er hatte einst die Entscheidung für seine Person als der Träger des Wortes Gottes gefordert; die Gemeinde hat jetzt diese Entscheidung gefällt."

deutlich wie die Tatsache, daß sie sein Wollen bisweilen und in den eigentlich entscheidenden Punkten umbog, indem sie aus der absoluten Freiheit und Ungesichertheit des Menschen unter Gottes Anspruch, die Jesus lehrte, bewußt oder unbewußt die Freiheit bloß des Menschensohnes werden läßt. Damit bindet sie sich, statt in Jesu Worten Gottes Wort zu hören, durch das Mißverstehen gerade dieser Worte an Jesu eigene Person als den Auferstandenen und ihren Erlöser, der kommen soll, die Welt zu richten.

V

Wir haben versucht, die Aporie und ihre beiden, wie uns scheint, einstweilen allein möglichen Behandlungsweisen darzulegen. Vor- und Nachteil werden im einzelnen deutlich geworden sein, so daß sich eine nochmalige Präzisierung hier erübrigt. Deutlich wird ebenfalls sein, inwiefern es möglich ist, in unserm Problem wesentlich eine Methodenfrage zu sehen.

Natürlich werden in der Praxis Modifikationen vorkommen, wie man beide Betrachtungsweisen auch kombinieren kann. Welche der einzelne zu der seinen macht, wird Sache persönlicher Bedürfnisse und eigener Entscheidung sein. Wer indessen meint, die zweite Möglichkeit der Betrachtung sei keine Möglichkeit, da für sie die Kirchengeschichte sich darstelle als eine Geschichte der Mißverständnisse, gibt damit zu verstehen, daß er es sachlich für unangemessen hält, seinem geschichtlichen Denken auch auf christlichem Gebiet Einlaß zu gewähren. Auch das ist eine, wenn auch die entschiedenste Methode, mit dem Problem fertig zu werden. Schaut man aber etwa auf die Geschichte des Platonismus oder der aristotelischen Tradition als „verwandter" Erscheinungen, so wird es einen nicht wundernehmen, daß die Geschichte einer geistigen Bewegung sehr wohl „die Geschichte von Irrtümern" sein kann. Beginnt doch der Peripatos vielleicht – man ist sich ja darin nicht einig – damit, daß sein Urheber als jahrzehntelanger Schüler Platons seinen Lehrer im Entscheidenden mißverstand; ganz abgesehen von späteren Interpretationen beider Schulen. Doch weder über Aristoteles noch über den Platonismus ist damit eine Entscheidung schon gefällt. Noch ärger steht es mit den heute so oft genannten Vorsokratikern, denen schon Zeiten, für die es noch keine allegorische Interpretation gab, nicht mehr gerecht werden konnten und die wohl tatsächlich erst in neuerer Zeit – ich denke hierbei nicht an Heidegger – als Denker geschichtlich verstanden werden. – Trotzdem bleiben wir auf die Tradition angewiesen;

und ohne sie hätten wir von dem Vergangenen nichts. Daher wird, wer sich zum platonischen Philosophieren entschlösse, nicht über Plotin lächeln. Das Analoge gilt für uns.

Allerdings glaubt man heute weitgehend, daß das Christentum keine Erscheinung der Geistesgeschichte ist; eine Ansicht, die sich offenbar nur aus dem Mißverstehen dessen, was geistige Bewegung heißt, behaupten kann. Man wird aber Ernst damit machen müssen, daß wir geistige Überlieferung nicht im *Tradieren,* sondern im *Reagieren* verstehen[1]. Daß wir es im Neuen Testament *nicht* mit geistiger Überlieferung zu tun hätten, wird aber wohl niemand beweisen wollen.

Die Frage nach dem historischen Jesus[2]

Von Ernst Fuchs

Die Frage nach dem historischen Jesus ist da, seit es eine sich ihrer Aufgabe bewußt gewordene neutestamentliche Wissenschaft gibt – der reformatorische Umbruch der Kirche begann sich im 18. Jahrhundert auch auf die Theologie auszuwirken. Schon infolge ihres Bemühens um die richtige Textgestalt, aber erst recht mit der Frage nach dem historischen Jesus ergab sich für die neue philologische Arbeit an der Bibel alsbald die Nötigung zur Kritik an einem seine Grenzen überschreitenden Dekretieren in der dogmatischen Theologie. Die neue Methode wurde zwangsläufig zum Protest gegen die trotz Luther bis dahin unerschütterte Vorherrschaft der Metaphysik in der Theologie. Manche meinten, zusammen mit der Dogmatik neue Wege gehen zu können. Aber auch so blieb eine Spannung zwischen der philologischen Tradition der Bibelwissenschaft und der metaphysischen Tradition der dogmatischen Theologie. Aus dieser Spannung erwuchs z. B. die der philologischen Bibelexegese benachbarte Disziplin der Kirchengeschichte als selbständige Wissenschaft. Es zeigte sich in unsrer Zeit,

---

[1] Der Frage der Tradition und ihrer Aufnahme ist an einer der unsrigen analogen Erscheinung F. Mehmel nachgegangen in seinem programmatischen und nicht ohne theologischen Akzent geschriebenen Aufsatz „Homer und die Griechen", Antike und Abendland 4 (1954), S. 16 ff.

[2] Gastvorlesung an der Universität Zürich am 25. 5. 1956. Vgl. die Diskussionsbeiträge von E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in ZThK 51, 1954, 125–153, und von N. A. Dahl, Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem, in Kerygma und Dogma 1, 1955, 104–132, ferner die Arbeiten von R. Bultmann, J. Jeremias und W. G. Kümmel.

daß auch das historische Bewußtsein metaphysisch bedingt ist. Vielleicht haben uns neue Diskussionsmöglichkeiten zwischen den verschiedenen Disziplinen und philosophische Anregungen ein wenig weitergebracht. Jedenfalls fange ich aus methodischen Erwägungen über die Art der Quellen und aus Freundschaft an der Stelle an, wo sich die neutestamentliche Wissenschaft immer noch nahe mit der dogmatischen Theologie berührt, mit dem urchristlichen Glauben an Jesus, um erst nachher in einem zweiten Teil die durch die Erörterung des Glaubens an Jesus vorbereitete Frage nach Jesus selbst zu stellen.

I. Der Glaube an Jesus

a) Der Christ des mit dem Apostel Paulus hervortretenden Zeitalters glaubt an Jesus als an seinen Herrn. Er bekennt, daß Jesus Herr über alle Herren bzw. kosmischen Mächte ist (vgl. Eph 3, 8–12; Offbg Joh 17, 14; 19, 16; 1. Kor 8, 6 usf.). Zum *Glauben* an Jesus gehört das *Bekenntnis* zu Jesus, wie es in paulinisch beeinflußten Gemeinden unmittelbar vor der Taufe vor Zeugen abgelegt wurde.

Dementsprechend schreibt Paulus an die Römer (10, 9 f.) mit deutlicher Anspielung auf ein wohl auch ihnen bekanntes Taufbekenntnis und liturgischen Stil aufnehmend:

(9) (ὅτι) *ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν,*
καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου
ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν,
σωθήσῃ·

(10) *καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην,*
στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

(Denn) wenn du mit deinem Munde bekennst: Herr ist Jesus,
und in deinem Herzen glaubst,
daß Gott ihn von den Toten auferweckte,
so sollst du errettet werden;

denn mit dem Herzen glaubt man und wird dadurch Gott recht,
mit dem Munde bekennt man (öffentlich) und wird errettet.

Der erste Satz kombiniert das Bekenntnis mit einem im vorhergehenden Satz angeführten Zitat aus Deut 30, 14. Daß Paulus an dieser zentralen Stelle des Römerbriefes das Bekenntnis mit dem Munde unter dem Einfluß von Deut 30, 14 sogar an die erste Stelle rückt, ist kein Einwand gegen die vorhin behauptete Reihenfolge von

Glaube und Bekenntnis. Gleich im nächsten Vers (10), den ich ja angeführt habe, wählt Paulus die seiner eigenen Intention angemessene Reihenfolge; das *δέ* ist nicht adversativ gemeint, sondern steigert. Glaube ist iustitia passiva, reiner Gehorsam, sogar lebenslänglicher Gehorsam, der Gottes Handeln gelten läßt (Röm 4, 13). Und das Bekenntnis ist nichts anderes als der öffentliche bzw. öffentlich durchzuhaltende Anfang solchen Gehorsams, in welchem sich der Täufling wie ein Soldat auf den Namen seines Feldherrn beim Fahneneid verpflichtet. Wir beachten den Zwischengedanken, daß ein Bekenntnis des Mundes ohne den Glauben des Herzens jedenfalls für den Bekenner selbst wertlos wäre. Gott will ins Herz kommen. Entscheidend bleibt, *daß* und *was* das Herz glaubt.

Paulus betont mit liturgischem Nachdruck als Glaubenssatz: „daß Gott ihn (sc. Jesus) von den Toten auferweckt hat". Das besagt,

1. daß der Glaube inhaltlich ein Glaube an die dramatische Botschaft von Jesu Auferweckung von den Toten durch Gott ist, und

2. daß dieser Glaube nicht etwa nur eine Tatsache nachsprechen will, die scheinbar auch ohne Glauben „referiert" werden kann, sondern daß eben nur das Herz die Botschaft wirklich zu fassen vermag, daß Gott diesen Jesus *schon* von den Toten auferweckt hat. Der Glaube ist nicht Kontrapunkt zum Zweifel, sondern die *Folge eines neuen Anfangs*. Wir haben sofort zu unterstreichen, daß der Glaube etwas Neues bejaht. Der Glaube bejaht

3. daß dieser von den Toten auferweckte Jesus Herr geworden ist; beides ist zu betonen: daß er *Herr* geworden ist und daß er Herr *geworden* ist. Wer an Jesus glaubt, der hat den fortan von jedermann anzurufenden Herrn gefunden (Röm 10, 11–13).

Also: das Bekenntnis sagt, was der Glaube Neues hat und gibt, wenn der Glaube wirklich ein herzlicher Glaube ist. Zuerst muß mir Jesus als Herr bekanntgemacht werden. Aber die Entscheidung fällt im Glauben. Luther betont im Kleinen Katechismus zwar richtig: . . . sei mein Herr. Aber Paulus meint genauer gesagt: er ist im Glauben *schon* mein Herr! Jesus ist das schon oder gar nicht (vgl. 1. Thess 5, 3). Ist die Predigt „angekommen", ist Jesus schon mein Herr, dann kann ich ihn auch überall als Herrn *nennen*, und das heißt eben wie in der Taufe *bekennen*, und meinen Mitmenschen sagen, daß dieser Herr für die letzte Zeit Herr über alle und über alles werden sollte und werden soll. Auch in dem berühmten Totenauferstehungskapitel 1. Kor 15 setzt Paulus mit dem Bekenntnis zugleich den persönlichen Bezug der Zeugen zu dem Herrn voraus. Eine unwillige Diskussion über den logischen Aspekt der urchristlichen Apokalyptik bringt dort

allerdings eine verfängliche Note in die Argumentation hinein, so daß Paulus nur mit Mühe durchkommt. Aber an unserer Stelle in Röm 10, 9 f. beherrscht der paulinische Glaubensbegriff von vornherein den Zusammenhang. Hier muß jeder selber der Zeuge seines Glaubens werden (vgl. auch Röm 14). Daß uns Paulus auf diese Weise näher rückt, kann uns bloß recht sein.

Reduziert man die Botschaft vom neuen Herrn auf eine Feststellung, daß Jesus von den Toten auferstanden sei, so bekommt man es freilich sofort mit dem Zweifel zu tun[1]. In Wahrheit gibt es aber keine Diskussion zwischen Glauben und Unglauben. Nach dem Urteil des Paulus und des zur Heidenmission fortschreitenden Urchristentums muß von Jesu Auferstehung im Zusammenhang von Glauben und Bekenntnis geredet werden. Die Frage nach der Herkunft der Auferstehungsaussage darf nicht aus ihrem kerygmatischen Zusammenhang herausgelöst werden. Es ist also zwecklos, abgesehen vom Glauben an Jesus etwas Entscheidendes über Jesu Auferstehung sagen zu wollen (vgl. 2. Kor 4, 13). Wir lasen soeben bei Paulus, der Glaube an Jesus sei Sache des Herzens. Also kann die Kritik höchstens fragen, wie Paulus dazu kam, an Jesu Auferstehung zu *glauben*.

b) Damit stehen wir allerdings vor einer echt historischen Frage. Die Frage gilt zunächst dem persönlichen Glauben des Paulus und nicht schon unmittelbar Jesus selbst. Der Historiker fragt zuerst nach seiner Quelle und erst dann nach der in der Quelle bezeugten Sache. So machen wir es auch. Die *Sache* heißt in unserem Falle Jesus. Alle Prädikate wie die, daß er Herr sei oder daß er von den Toten auferstanden sei, beziehen sich ja auf ihr Subjekt Jesus. Eine besonnene Analyse hütet sich davor, Jesus den über ihn ausgesagten Prädikaten oder Würdetiteln kurzerhand unterzuordnen. Die *Quelle* ist vorerst das literarische Erbe des Apostels Paulus. Sie wundern sich vielleicht, daß ich nicht gleich an die Evangelien heranging, die ja doch alle in ihrem letzten Kapitel (Joh 21 ist ein Nachtrag) Jesu Auferstehung unmittelbar zu erzählen scheinen. Auch das wäre methodisch verkehrt. Paulus ist aufs Ganze gesehen die ältere Quelle, während sämtliche Evangelien im besten Fall wohl 20 Jahre nach Paulus, aber wahrscheinlich noch später geschrieben worden sind, so daß sich ungefähr ein halbes Jahrhundert zwischen sie und Jesu irdisches

[1] Der Zweifel mag dann die erste Feststellung durch weitere Feststellungen quantitativ verstärken, so daß man ganze Bündel von „Bekenntnisaussagen" erhält. Aber der negative Anfang derartiger Aussagereihen verrät sich dadurch, daß immer neue Aussagen hervorgetrieben werden, weil eben keine in sich selbst genügen kann. Das wahre Glaubensbekenntnis ruht in seinem Gegenstand, während der Zweifel unruhig dekretiert.

Leben gelegt hat – es kann nichts schaden, daß wir uns diese Tatsache klar vor Augen halten. Zwar bedienen sich die Evangelien oft sehr alter Traditionen. Aber die Träger dieser Traditionen bleiben anonym[1]. In Paulus haben wir dagegen den für seine Aussagen Verantwortlichen selbst vor Augen.

Wie kam Paulus zum Glauben an Jesu Auferstehung von den Toten? Bekanntlich war Paulus gegenüber den Jüngern Jesu, soweit diese überhaupt als Apostel missionarisch tätig wurden, im Nachteil. Oder sagen wir vorsichtiger: Paulus wirkte einem bestimmten Kreis von Aposteln gegenüber wie ein Nachzügler, wenn nicht als das Gegenteil von einem Apostel (1. Kor 15, 8; 2. Kor 11, 5. 13 bzw. 12, 11 gehört in einen andern Zusammenhang). Paulus hat Jesus sicher nicht gekannt (vgl. 1. Kor 2, 2 mit 2. Kor 5, 16). Als eifriger Pharisäer lehnte er die missionarische Verkündigung des neuen Glaubens ab (Phil 3, 4 ff.), verfolgte seine Anhänger sogar (1. Kor 15, 9; Gal 1, 13), kam aber anläßlich einer solchen Verfolgung in der Gegend von Damaskus selber zum Glauben. Seine Bekehrung bedeutete für Paulus eine Wendung um 180°, weil er jetzt annahm, was er vorher leidenschaftlich verworfen hatte. Was er annahm, war der Glaube an die Auferweckung bzw. Erhöhung des gekreuzigten Jesus. Also wird er vorher gerade diesen Glauben verworfen haben (vgl. Gal 1, 23). Die Apostelgeschichte erzählt dreimal (Kap. 9; 22; 26), übrigens in nicht ganz übereinstimmender Weise und etwas legendär, von der Bekehrung des Paulus. Paulus schreibt aber selber darüber einmal einen Satz, der uns um so wertvoller ist. Er schreibt in 1. Kor 9, 1, gewisse Angriffe auf seinen Amtsanspruch als Apostel abwehrend, in der Form einer rhetorischen Frage: *οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἑόρακα*; Habe ich nicht unsern Herrn Jesus gesehen? Eine interessante Bemerkung! Denn aus ihr geht nach dem Zusammenhang klar hervor,

1. daß Paulus tatsächlich eine damals allgemein bekannt gewordene Vision oder Erscheinung Jesu erlebt hat,

2. daß es nicht unbedingt nötig war, daß ein Apostel Jesus zuvor schon persönlich gekannt hatte (vgl. auch 2. Kor 5, 16),

3. daß solche Erlebnisse wahrscheinlich für jeden der Apostel bezeichnend waren, wie denn der Kreis derer, die solches erlebten, sogar erheblich größer war als der Kreis der damals noch nicht mit den Zwölfen zusammengeworfenen Apostel (1. Kor 9, 1. 5 vgl. mit 15, 5–8). Die Erscheinungen des Herrn verteilen sich deutlich über eine längere Zeit auf ganz verschiedene Personen und Personenkreise und sind keinesfalls auf einen einzigen Ort beschränkt gewesen. Wir haben

[1] Vgl. meine Hermeneutik, R. Müllerschön, Bad Cannstatt 1954, S. 177 ff.

4. in 1. Kor 9, 1 die Bestätigung der Aussage von Röm 10, 9, daß *erst* der Auferstandene damals als *Herr* galt. Dementsprechend steht auch in Apgsch 2, 36 in einem alten Wort: Gott hat ihn, nämlich den gekreuzigten Jesus, zum Herrn und Christus gemacht. *Gott* hat das getan; so lesen wir auch in dem vorpaulinischen Christuslied Phil 2, 9. Wie die Bezeichnung Herr, so ist nach Apgsch 2, 36 auch die Bezeichnung Jesu als Christus zuerst und dem Neuen Testament teilweise noch bewußt kein Name, sondern gut jüdisch ein Würdetitel, und zwar ebenfalls der des Auferstandenen, gewesen. Dasselbe gilt übrigens von dem ebenfalls erst später vorverlegten Titel des Sohnes Gottes, der aus dem orientalischen Königszeremoniell stammt (Röm 1, 3 f.; vgl. Mark 1, 11 usf.). Kurz, die Aussage, Gott hat Jesus von den Toten auferweckt, meint, Gott hat Jesus nach Jesu Tod als Herrn bzw. als Christus und damit als Gottes Stellvertreter und Erben der Gottesherrschaft eingesetzt und geoffenbart (vgl. auch Hebr 1, 2).

Diese Königstitulatur Jesu in der frühen Gemeinde ist älter als die Theologie des Paulus. Paulus kam also zum Glauben, weil *auch er* Jesus als Herrn erfahren hat und von da an demselben Herrn zu gehorchen lernte, den er vorher in dessen Anhängern verfolgt hatte. Seine Bekehrung war offensichtlich nur der Anstoß für alles das, was auf die Bekehrung folgte (Gal 1, 12–24). Entscheidend blieb, daß sich Paulus diesem Herrn für alle Zukunft als *δοῦλος* gehorsam zu eigen gab (Röm 1, 1; Gal 1, 10; Phil 1, 1). Andere Äußerungen in seinen Briefen erläutern das. So z. B. das bekannte Wort in Röm 14, 7–9:

(7) *οὐδεὶς γὰρ ἡμῶν ἑαυτῷ ζῇ, καὶ οὐδεὶς ἑαυτῷ ἀποθνήσκει·*
(8) *ἐάν τε γὰρ ζῶμεν, τῷ κυρίῳ ζῶμεν,*
ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τῷ κυρίῳ ἀποθνήσκομεν.
ἐάν τε οὖν ζῶμεν ἐάν τε ἀποθνήσκωμεν, τοῦ κυρίου ἐσμέν.
(9) *εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν,*
ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ.

Niemand von uns lebt sich allein und keiner stirbt sich allein;
denn wenn wir leben, leben wir für den Herrn,
und wenn wir sterben, sterben wir für den Herrn.
Ob wir also leben oder sterben, wir gehören zum Herrn.
Denn dazu starb Christus und (dazu) gewann er das Leben,
daß er über Tote und Lebende (zusammen) herrsche.

Paulus hat nie verlangt, daß seine Predigthörer gleich ihm eine Christusvision haben müßten. Es genügt vielmehr, wenn jemand lernt, Jesus als Herrn anzunehmen (vgl. Röm 8, 4 ff.). Wir können

also mit vollem Recht, und ohne uns dafür auf Röm 7 berufen zu müssen, von einem neuen Selbstverständnis des Apostels reden (R. Bultmann). Paulus missioniert als Apostel, weil er will, daß seine Hörer an dem gleichen Selbstverständnis teilnehmen, das ihm in dem Herrennamen Jesu erschlossen wurde[1].

c) Aber was geschieht nun eigentlich, wenn jemand lernt, Jesus als Herrn anzunehmen? Wir haben bis jetzt ein Wort übergangen, das an jener Stelle Röm 10, 9 f., von der wir ausgingen, ausdrücklich genannt war. Es heißt da: wenn du bekennst und (also) herzlich glaubst, σωθήσῃ, so sollst du errettet werden (Jussiv)! Diese Errettung meint die Errettung aus *Gottes Gericht*. Vergleichen wir die traditionelle Vorstellung mit dem, was Paulus daraus macht, so zeigt sich wieder, daß Paulus auch dabei an etwas sehr Persönliches denkt. Nach der für Paulus gültigen jüdisch-apokalyptischen Tradition ist zunächst an das Weltgericht und Gottes Zorn zu denken (vgl. 1. Thess 1, 10; 5, 3; 1. Kor 15, 50). Dann wird es sich entscheiden, ob ein Mensch dem ewigen Leben oder aber ewigem Tode übergeben werden soll (vgl. Röm 2, 7–10). Paulus zieht aber auch diese Vorstellung im Blick darauf, daß jetzt Christus Gottes Thron innehat (2. Kor 5, 10), in unser alltägliches Leben und Sterben herein, wie schon Röm 14, 7–9 zeigte. Leben bedeutet für ihn eigentlich die Freude, die einen Menschen mit Gott verbinden kann (vgl. auch Röm 14, 17), und unter dem Tod versteht er die Angst, die den Menschen von Gott trennen muß (vgl. Röm 7, 24; 8, 15 usw.). Wer an Jesus als Herrn glaubt, der ist frei zu solcher Freude und frei von dieser Angst, wie insbesondere der Brief (bzw. die Briefe) an die Philipper zeigen. Das paßt mit unserer Bemerkung zusammen, daß der Glaube bei Paulus ein *herzlicher* Glaube sei. Denn nun ist ja klar: wer Jesus als Herrn annimmt, der ist nach der Erfahrung des Paulus damit selber Herr über die Angst geworden, und zwar über die unheilvolle Angst vor Gott, der gegenüber nichts Sicherheit zu gewähren vermag, am wenigsten etwa Werke (vgl. auch 1. Kor 3, 21–23). Sagt Paulus aber, daß solcher Glaube *errettet*, so setzt er voraus, daß ein Mensch *ohne* Christus alle Ursache hat, sich vor Gott heillos zu fürchten. Also *beides* ist zu betonen: die Angst vor Gott und doch auch wieder die Freiheit von solcher Angst!

---

[1] Dieses Selbstverständnis ist nur als Seinsverständnis ontologisch diskutabel. Deshalb spielt der Begriff Selbstverständnis bei Bultmann ins Ontologische hinüber, sobald ihn Bultmann formal gebraucht. Trotzdem gilt, daß der Sünder eigentlich kein Selbstverständnis hat – der Satz Röm 7, 24 ist Interpretation!

Es wäre reizvoll, diese eigentümliche Aussage etwa im Zusammenhang von Phil 2, 12 ausführlich zu interpretieren. Denn an diesem Punkt sind wir nun tatsächlich selbst gefordert, mag sich auch das Angstphänomen bei manchem von uns unter dem Anspruch hoher persönlicher Sicherheit und glänzender Lebenskunst verbergen. Jeder gewissenhafte Mensch versteht ja ohne weiteres, was z. B. Verantwortung als eine radikale Verantwortung vor Gott in Furcht und Zittern mit sich bringen mag und daß das Gewissen mehr birgt als nur das Hin und Her eines Ja oder Nein zu dem, was wir tun oder eben nicht getan haben. So können wir alle sehr wohl verstehen, was heillose Angst vor Gott sein dürfte; das z. B. schon in Ps 139 eindrucksvoll abgewiesene Unternehmen einer heillosen Flucht vor Gott als dem einzigen Richter, dem kein Gewissen zu widersprechen vermag, ist auch uns reisekranken Menschen nicht unbedingt fremd. Aber wer glaubt, der flieht eben nicht (vgl. Jes 28, 16 im Urtext). Der Glaube an Jesus läuft bei Paulus offenkundig auf die paradoxe Wahrheit hinaus, daß ein Mensch in demselben Gott, den er sonst flieht oder fliehen müßte, eine Zuflucht gefunden hat, die er jetzt liebt. Die Bekehrung des Paulus ist keine Kehre in dem Sinne, als hätte man den gnädigen Gott nach einer andern Richtung zu suchen als den zornigen. Zwar wird die Bekehrung zur Kehre, sofern wir Gott nach der falschen Seite entlaufen wollten. Aber der gnädige Gott selber will gerade beim zornigen gefunden werden, das Leben an der Stätte des Todes, die Freude in der Wüste der Angst. In diesem Sinne hat sich Paulus auf den gekreuzigten Jesus als den auferweckten Herrn berufen. Er hat im Namen dieses Herrn gepredigt, daß die *Zeit* zu solchem Glauben, also zum Glauben an den gnädigen Richter, für jedermann gekommen und dringlich geworden sei (Gal 4, 4 ff.; 2. Kor 6, 2). Wer verstanden hat, der weiß, daß mit dem Gehorsam gegenüber dieser Botschaft nicht gefackelt werden darf. Der Herr könnte in der Tat auch vorübergehen.

Aber was hat das alles mit dem *historischen Jesus* zu tun? Paulus war ihm einst nicht begegnet, als Jesus noch nicht gekreuzigt war. Ist es da nicht leicht möglich, daß er etwas ganz anderes oder sogar seine eigene Glaubensauffassung an die Stelle Jesu gesetzt hat? Man redet heute gern davon, daß es die Identität des Gekreuzigten mit dem auferstandenen Herrn festzuhalten gelte. Hinter dieser Forderung steht nicht unbedingt die vorhin genannte Freiheit von der Angst vor Gott oder eine begründete Einsicht in das Glauben des Paulus. Wir wollen sehen, ob wir von der jetzt erreichten Position aus weiterkommen, wenn wir nun nach dem *historischen* Jesus fragen.

II. Der historische Jesus

a) Doch bevor wir unsre Themafrage aufnehmen, bedarf es noch einmal einiger Worte zur Quellenlage. Quelle für die Frage nach dem historischen Jesus können fürs erste nur die synoptischen Evangelien sein. Daß diese Evangelien kerygmatisch eingerahmt sind und daß ihr Stoff diesem Rahmen dienen soll, ist heute wohl von der Forschung erkannt. Die Evangelisten sind nicht bloß Sammler ihres Stoffes gewesen, sondern sie haben so etwas wie ein theologisches Programm, so daß z. B. der Verfasser des Markusevangeliums nicht einfach alles ihm greifbare Material vorbringt, sondern ohne Zweifel so auswählt, wie sein Programm das verlangt (vgl. Mark 4, 33)[1]. Man kann den Rahmen vom Stoff ablösen. Dieser Rahmen ähnelt nun speziell beim Markusevangelium der paulinischen Theologie. Aber auch beim Matthäusevangelium und noch beim Lukasevangelium finden sich genug Züge, die dem Markusrahmen entsprechen, während das Johannesevangelium auch im Blick auf seinen Rahmen kompositorisch ganz selbständig vorgeht, wenn wir von der Tatsache absehen, daß auch Johannes eine Passionsgeschichte bringt. Wir klammern das Johannesevangelium trotz gewisser historisch interessanter Einzelheiten ganz aus und übernehmen also die These nicht, daß alle Evangelien nach vorne verlängerte Passionsgeschichten seien. Wohl aber ersetzen wir für diesmal den Rahmen der synoptischen Evangelien durch die paulinische Theologie, also im wesentlichen durch das, was wir vorhin über den Glauben an Jesus gesagt haben. Ob das möglich ist, wird sich am Stoff der synoptischen Evangelien zeigen müssen.

b) Fragen wir in der Richtung desjenigen Glaubens weiter, wie ihn Paulus als Glauben an den gnädigen Gott verstanden hat, so können wir bei den synoptischen Evangelien auch von allen *traditionellen* Aussagen über Jesus und sein Schicksal zunächst absehen und ganz einfach feststellen, was Jesus selber über unsere (nicht etwa nur seine eigene!) Beziehung zu Gott gesagt hat. Als erste Probe wählen wir ein auf alle Fälle für Jesu Verkündigung bezeichnendes Gleichnis, das wir aus methodischen und inhaltlichen Gründen auch dann heranziehen dürfen, wenn es Jesus erst später in den Mund gelegt sein sollte. Ich meine die Parabel von den verlorenen Söhnen, Luk 15, 11–32.

Man weiß: der jüngere Sohn verlangt sein Erbe, erhält es und verpraßt es in der Fremde. Der ältere dagegen bleibt und ist tüchtig.

---

[1] Für Lukas vgl. H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas. Mohr (Siebeck), Tübingen 1954. Zu Matthäus vgl. meinen Aufsatz „Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5“ in ZThK 51, 1954, 14–34.

Als nun der Vater den jüngeren Sohn wieder voll Freude aufnimmt, nachdem der in sich gegangen und mit einem offenen Bekenntnis seiner Schuld heimgekommen war, um das Urteil wenigstens zu Hause zu empfangen, da empört sich der ältere über des Vaters merkwürdiges Verhalten. Aber der Vater bedeutet dem Empörten, auch er habe sich zu freuen, weil die Familie wieder beieinander ist. Es ist sogar ein Knecht, der ihm des Vaters Motiv zuerst und aufs einfachste formuliert mitteilen darf. Soweit der pure Gleichnisstoff. Man pflegt bei der Auslegung etwas zu rasch vom Vater auf Gott selbst zu schließen. Sieht man genauer hin, so verteidigt Jesus sein eigenes Verhalten. Er tut das, weil er keinen Sünder abwies, und er begründet sein Verhalten allerdings mit dem Willen Gottes. Es ist wahr, will er sagen, daß Gott streng sein muß. Gott will aber trotzdem gnädig sein, falls sich ein sündiger Mensch zu demselben Gott flüchtet, den er sonst aus Furcht vor dem Gericht fliehen müßte. Jesus meint also, wie er, Jesus selber, so nehme der strenge Gott den umkehrenden Sünder gnädig an. Es ist also nicht so, daß erst die Parabel Jesu Verhalten erklärt, obwohl sich Jesus mit ihr verteidigt, sondern umgekehrt, Jesu Verhalten erklärt den Willen Gottes mit einer an Jesu Verhalten ablesbaren Parabel. Denn Väter pflegen sonst nicht ohne weiteres so zu handeln wie dieser Vater im Gleichnis, und von dem zornigen Gott selbst war dieses Verhalten schon gar nicht zu erwarten. Jesu Verkündigung enthält übrigens in anderen Stücken, wie etwa in der Bergpredigt, genug Gerichtsdrohungen; es finden sich auch noch pure Drohworte, z. B. Weherufe.

Was nun die Parabel von den verlorenen Söhnen betrifft, die ja durchaus auch eine Warnung enthält, so haben wir hier im Ergebnis die gleiche Haltung, wie wir sie bei dem Apostel Paulus kennen lernten. Ist aber Paulus, wie wir jetzt sehen, immerhin durch Jesus gedeckt, so handelt es sich, undogmatisch gesprochen, bei Jesus selbst doch um ein wahrhaft kühnes Unternehmen: Jesus wagt es, Gottes Willen so geltend zu machen, als stünde er selber an Gottes Stelle! Denn Jesus macht Gottes Willen so geltend, wie das ein Mensch tun müßte, wenn er an Gottes Stelle wäre. Zwar kann kein Mensch andere an Gottes Stelle *richten,* weil niemand von uns allwissend ist. Sehr wohl aber *kann* ein Mensch allenfalls wie Gott *vergeben,* wenn Verzeihung geboten ist. Denn echtes Verzeihen richtet ja gerade nicht, sondern hilft, wie z. B. die Parabel vom Schalksknecht zeigt (Matth 18, 23–35). Nicht im Zorn, wohl aber in der Liebe könnten wir Gott gleich sein. Und nur so dürfte es sinnvoll sein, im Glauben von Gott zu reden. Jesu Tat bleibt trotzdem kühn, so kühn, daß man ihn vor

den Toren der durchaus nicht gottlosen Stadt Jerusalem hingerichtet hat, weil man ihm bestritt, daß er das Recht habe, sich als Mensch ohne Amt an Gottes Stelle zu setzen, nämlich Gottes Willen kurzerhand als einen gnädigen Willen im eigenen Verhalten geltend zu machen. Wir dürfen das im Blick auch auf Perikopen wie Mark 11, 27–33 oder auf Worte wie Luk 12, 8 f.; 7, 23 sagen, obwohl die Umstände bei der Verhaftung und Hinrichtung Jesu undurchsichtig sind, so daß wir nicht mehr genau wissen, wer und was dabei mitgewirkt hat. Wohl aber ist deutlich, was entscheidend war: offensichtlich eben dieser in Jesu Verhalten geltend gemachte Anspruch (vgl. übrigens auch Matth 5, 48).

c) Das bedeutet aber doch, daß *Jesu Verhalten* selber der eigentliche Rahmen seiner Verkündigung war! Wir brauchen uns dafür nun nicht mehr auf die Wundergeschichten zu berufen, obwohl diese Geschichten bei den Evangelisten in der Regel den gleichen Anspruch zum Ausdruck bringen. Desgleichen ist es jetzt nicht mehr nötig, die in den Evangelien dogmatisch vorverlegte Herrenaussage oder etwa den Titel des Sohnes Gottes und den des kommenden bzw. gekommenen Menschensohnes als des Inhabers der göttlichen Gewalt heranzuziehen. Das alles sagt für sich genommen nicht mehr, sondern eher weniger als Jesu eigenes Verhalten. Denn wenn wir recht sehen, dann ist ja zu erwarten, daß zwar nicht die Titel, wohl aber Jesu Worte auch sonst sein Verhalten historisch wiedergeben. Dabei sind wir keineswegs auf paradox formulierte Worte angewiesen. Es genügt, wenn wir in Wort und Tat Jesu dieselbe Richtung finden. Man muß sich das klarmachen, weil die an der urchristlichen Sprachregulierung interessierte Forschung den Vorstellungen und Lehren der Zeit in Jesu Verkündigung nachspüren muß und sich dadurch leicht in religionsgeschichtlich breiter angelegte Fragestellungen verstrickt. Aber diese Vorstellungen und Lehren, z. B. die von der neuerdings etwas strapazierten „messianischen" Tora, für die es kaum zwei rabbinische Belege gibt und die außerdem nicht strengere, sondern mildere Vorschriften im Blick hat (Gal 6, 2 steht auf einem andern Blatt), all das gehört eher ins Gefälle der Überlieferung als zum eigentlichen Inhalt der Worte Jesu. Strenggenommen kann man nicht einmal von einer Predigt Jesu reden. Was wir außer den Parabeln oder Gleichnissen finden, sind Einzelsprüche. Sie passen am besten zu Jesu Verhalten. Dieses Verhalten ist aber weder das eines Propheten noch das eines Weisheitslehrers, sondern das Verhalten eines Menschen, der es wagt, an Gottes Stelle zu handeln, indem er, das muß stets hinzugefügt werden, Sünder in seine Nähe zieht, die ohne ihn vor Gott

fliehen müssen. Es ist verkehrt, vom Stil der Sprüche auf den soziologischen Typ auch des Sprechers zu schließen, es sei denn, man wolle im Blick auf das disparate Stilmaterial ein Weder-Noch unterstreichen. Dagegen ist zuzugeben, daß der auch bei Jesus traditionsgebundene Stil der Sprüche ihre Zusammenfassung und Bewahrung in der mündlichen Überlieferung erleichtert hat. Andererseits kann die Situation der in den Evangelien überlieferten Gemeindedebatten und der Gespräche zwar die Echtheit eines Spruches fraglich machen, aber umgekehrt auch ein Licht auf Jesu Verhalten werfen. Denn das Verhalten reizt wohl noch mehr zur Nachahmung als ein Wort.

d) Es ist nun natürlich sehr verlockend, etwa Worte, die ein „eschatologisches Kraftgefühl" ausdrücken, wie z. B. Matth 12, 28 par. Luk 11, 20 („wenn ich mit Gottes Finger Dämonen herauswerfe, dann kam ja die Gottesherrschaft schon bei euch an") oder den dunklen Stürmerspruch (man drängt sich mit Gewalt in die Gottesherrschaft hinein), Matth 11, 12 par. Luk 16, 16, in den Vordergrund zu rücken. Aber im ersten Fall wären wir dann gezwungen, Jesu Beziehung zur kommenden Gottesherrschaft so paradox zu nennen, daß sein Verhalten undurchsichtig würde. Im zweiten Fall (Stürmerspruch) müßten wir umgekehrt Jesu Verhalten derart stark betonen, daß man sich zu fragen hätte, warum er überhaupt noch irgend etwas lehrt. Es ist sicherer, davon auszugehen, daß Jesus in der Tat von seinen Zuhörern eine *Entscheidung* verlangt. Dem dient die kritische Schärfe seiner Gesetzesauslegung mit ihrer Betonung des unteilbaren Gotteswillens. Wir finden sie in der bekannten, vielleicht schon traditionellen Parallelisierung der Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe, in sog. Kampfworten wie Mark 7, 15 („was vom Menschen herauskommt, das (allein) verunreinigt ihn") oder 3, 4 (ist das Gute am Sabbat verboten?), in der messerscharfen Antithese Matth 5, 27 f., die den Ehebruch schon im Herzen des Menschen ansetzt, und vor allem in einigen gegen die besonders von den Pharisäern entwickelte Gebrauchsfrömmigkeit gerichteten Weherufen (Matth 23, 13 ff. Par.), die in den schon erwähnten Drohworten bzw. in Mahnworten ihre Ergänzung bekommen, vgl. Luk 12, 54–56: warum prüft ihr Wetterkundigen nicht die Zeit selbst? oder Matth 8, 11 f.: die angestammten Bürger der Gottesherrschaft werden sie verfehlen; denn: viele sind berufen, aber wenige erwählt (Matth 22, 14). Alle diese Sprüche fügen sich gut zu den ebenfalls auf Entscheidung drängenden Gleichnissen wie etwa dem Gleichnis vom Schatz im Acker und dem von der kostbaren Perle (Matth 13, 44. 45 f.). Jesu Worte kreisen also um eine durch sie geforderte Entscheidung. Man muß nur beachten, daß diese

Forderung einfach das Echo derjenigen Entscheidung ist, die Jesus selbst getroffen hat. Wir haben Jesu Verhalten als ebenfalls durch eine Entscheidung bestimmt zu verstehen und können deshalb aus dem, was er verlangt, auf das schließen, was er selber tat. Das ist jedenfalls das Nächstliegende.

Wenn die Frage nach Jesu eigener Entscheidung von der wie bei uns so auch in der Zeit Jesu nicht weniger üblichen Moralfrömmigkeit ausgeht, dann kommt man freilich nicht durch, weil wir keinen Anlaß haben, bei Jesus so etwas wie eine Umkehr vom Bösen zum Guten vorauszusetzen. Wohl aber gab es für Jesus selber zwangsläufig eine ähnliche Frage wie für seine Jünger nach Jesu Tod. Jesus hat ja den gewaltsamen Tod des Täufers miterlebt. Hatte sich Jesus aber einst mit seiner eigenen Taufe ohne Zweifel zu dem eschatologischen Gerichtsernst des Täufers bekannt, so mußte er nach des Täufers Tod entscheiden, was dieser Tod für ihn bedeutete. Wie die Tradition hinter Matth 11 zeigt (von Joh 3 können wir absehen), setzte Jesus tatsächlich die Wirksamkeit des Täufers nicht nur fort, sondern er radikalisierte sie sogar. In der Richtung der Gerichtspredigt konnte er des Täufers Verhalten aber gar nicht radikalisieren, weil es da nichts mehr zu radikalisieren gab (vgl. Matth 11, 11a par. Luk 7, 28a). Jesus konnte nur noch die *Zeit* der Gottesherrschaft neu fassen, d. h. er konnte versuchen, sich die Zeit der Gottesherrschaft zu eigen zu machen. Seine harte und eigentlich zu anspruchsvolle Verkündigung zeigt, daß Jesus zwar nicht als politischer Organisator aufgetreten ist, obwohl man ihn um des der Gottesherrschaft freilich immer innewohnenden politischen Anspruchs willen so verstanden hat. Aber Jesus zog nach Jerusalem. Ein Blick auf seine Anhänger konnte dieses Auftreten in der Tat wie einen Aufruhr erscheinen lassen. Je nach dem Verhalten der Inhaber der behördlichen Gewalt *war* das alles schließlich auch Aufruhr. Szenen wie das Eindringen in den Tempel kann man schwerlich anders bezeichnen. Jesus war also darauf angewiesen, daß er besser verstanden wurde. Es konnte nicht ausbleiben, daß ihn diejenigen, die ihn verstanden hatten, zum Teil erst recht ablehnten. Denn der politische Mensch rechnet nicht mit der Verwandlung einer himmlischen Unbekannten, es sei denn, die werde ihm dadurch berechenbar. Aber gerade das blieb ausgeschlossen. Man kann sich eine Verständigung Jesu mit den Inhabern der behördlichen Gewalt eines sakral organisierten Staats nicht vorstellen. Jesus teilte zwar das besondere politische Interesse der Zeloten nicht, aber er wich dem Konflikt z. B. mit der Tempelbehörde auch nicht aus.

e) Jesu eigene Entscheidung tritt durch seine unorganisierte Samm-

lung der eschatologischen Gemeinde inmitten eines immer verkehrten Geschlechts ans Licht (vgl. Matth 11, 16 f.). Diese Gemeinde darf noch nicht unter dem Profil des Glaubens an Jesus gesehen werden. Die gehässige Formulierung der Gegner in Matth 11, 19 par. Luk 7, 34 bestätigt immerhin trotz Mark 14, 25, daß Jesus zusammen mit denen, die er in die Gottesherrschaft rief, eschatologische Freudenmahlzeiten abgehalten hat; Worte wie Mark 2, 19a (der Bräutigam feiert mit seinen Gesellen) sind ein Widerhall davon. Man überlege sich, welche Gleichnisse oder Parabeln dazu als Tischgespräche passen. Jesus ist konsequent. Er blickt nicht zurück (Luk 9, 62). Er weiß, daß sein Verhalten gefährlich ist: man wird die Toten den Toten zu überlassen haben (Luk 9, 60 par. Matth 8, 22). Wer sein Leben erhalten will, der wird es gerade verlieren (Mark 8, 35a Par.). Man wird ihm nur ganz oder gar nicht nachfolgen können wie jener Wohlhabende (Mark 10, 17–22; vgl. Mark 2, 14). M. E. darf man die Gemeindedebatten über den Sabbatbruch und das Fasten u. dgl. bis auf die Situation Jesu zurückführen. Nur so wird verständlich, daß die Urgemeinde weiterhin bedrängt worden ist und Hellenisten ertrug, wie denn ihre Sache in dem Pharisäer Paulus zunächst einen leidenschaftlichen Verfolger erhielt, der im Namen der Tora gegen sie war und mit ihren Gegnern in Jerusalem gemeinsame Sache machte.

Trotzdem ist das alles nur die Folge von Jesu Entscheidung und noch nicht ihr Kern selbst. Dieser Kern ist nach der Probe von Luk 15, 11–32 rein religiös zu interpretieren. Er betrifft das Gottesverhältnis. Wir verdeutlichen uns den Sachverhalt am besten noch einmal durch die Parallele bei Paulus. Auch Paulus betont Gottes Zorn im Gericht. Auch er setzt dagegen, wie wir sahen, die Gnade. Er hält trotz des Bewußtseins, daß er etwas Neues bringt, doch an Gottes Treue zu Israel fest. Paulus gibt die Verheißung an die Väter, vor allem die an Abraham, nicht preis. Der neue Glaube der heidnischen Völker und ihre Taufe wurde ihm zum sichtbar an der berühmten Kollekte für Jerusalem ausgewiesenen Zeitzeichen der Offenbarung, daß Gott die Verheißung in Jesus Christus erfüllt habe und soeben erfülle. Man konnte dagegen nur einwenden, Paulus habe den Heiden das Glauben zu leicht gemacht. Aber diesem judaistischen Einwand begegnet die nicht nur an Paulus selber evidente Tatsache, daß der Christusglaube ins Leiden führt. Das Gesetz des Mose hat sich also in ein Gesetz des Leidens verwandelt. Nicht die Werke des Gesetzes, sondern die Leiden um des Glaubens willen erweisen sich jetzt als jedermanns Heilsweg. Gott kommt dem Menschen genau auf dem Wege entgegen, auf dem der Mensch sonst Gottes Gericht zu erwarten

hat, und auch Paulus könnte sagen, daß der sein Leben verliert, der es erhalten will. Die Liebe ist Frucht und sogar, wenn auch unter einem anderen Gesichtspunkt, die Struktur dieser Situation. Wir lassen das Strukturproblem hier beiseite, weil wir den Rahmen der Interpretation in Jesu Verhalten schon gefunden haben. Nun könnte man gewiß gegen Paulus einwenden, sein Heilsweg des Leidens sei ein Rückfall in eine heimliche, um so verhängnisvollere Werkgerechtigkeit. Der Einwand würde treffen, wenn es dabei nicht unmittelbar um das Gottesverhältnis selber ginge und eben nicht um eine Sicherung des Gottesverhältnisses.

f) Wir können nunmehr von Jesu eigenem Leiden reden. Aber wir tun das nicht nur mit psychologischen Mitteln und ohne Anlehnung an die Passionsgeschichte[1]. Jesu Gottesverhältnis setzt nämlich das Leiden von Anfang an voraus. Der volle Ton der Parabeln darf uns nicht irreführen. Hier wird ja das Ergebnis nur parabolisch vorausgesetzt bzw. vorweggenommen wie in der Parabel von den verlorenen Söhnen. Dieselbe Beobachtung machen wir bei der Parabel von den Arbeitern im Weinberg, Matth 20, 1–16, und auch bei der Parabel vom Sämann, Mark 4, 3–9 par. Aber was zuletzt kommt, sieht erst der, der zuletzt kommt; dagegen die Vorgänger sehen es nicht. Dieser Gesichtspunkt wird in den Parabeln gelegentlich ästhetisch vertauscht, aber nicht der Sache nach. Die geheime Kehre der Wahrheit ist trotz der eschatologischen Mahlzeiten eigentlich immer noch der Tod (vgl. Mark 8, 35). Nun beschränkt sich aber die Offenbarung nicht auf die Nachfolger, die vielleicht urteilen können, in welchem Licht die Vorgänger gestorben sind. Die Offenbarung will vielmehr um der Treue Gottes willen gerade auch die Vorgänger einschließen. Gott verliert keinen. Daher tritt an die Stelle des Todes die Auferstehung. Ohne die Auferstehung wäre das Leiden des Glaubens sinnlos (vgl. auch 1. Kor 15). Andererseits wäre die Auferstehung kein echtes Ziel, wenn ihr nicht das Leiden vorausginge. Denn die Auferstehung ist Gnade und Treue in einem (vgl. auch Matth 6, 1–18). Wenn also Jesus den Sünder durch den Tod hindurch an den gnädigen Gott verweist, so weiß er, daß er leiden muß. Gerade indem er sich selbst schon auf den Standpunkt der Gnade Gottes stellt, stellt er sich auch für sich selbst auf den Standpunkt des Leidens. Seine Drohungen und Weherufe sowie die Härte der Forderung stammen insgesamt aus dem strengen Willen zum Leiden. Denn Jesus setzt sich ja mit alledem

[1] Psychologisch vom Leiden reden hieße vom *seelischen Ablauf* des Leidens reden. Eine derartige Betrachtungsweise liegt der hier vorgetragenen Analyse *durchweg* völlig fern.

seinen Gegnern aus, obwohl er den gewaltsamen Tod des Täufers vor Augen hat.

Ich berufe mich für diese These nicht etwa nachträglich doch wieder auf den Satz, daß die Evangelien nach vorne verlängerte Passionsgeschichten seien, obwohl ich den Satz jetzt mit der Modifikation akzeptieren könnte, daß da nichts verlängert zu werden brauchte. Aber die Evangelien sind in Wahrheit nicht nur Leidensgeschichten, sondern zuvor Auferstehungsverkündigung, und dies von Anfang an. Sie explizieren Jesu Gottesverhältnis, indem sie es umkehren, wie zumal die Vorgeschichten zeigen. Das Thema Auferstehung bedarf also zur Abrundung des bis jetzt Gesagten noch einiger Erörterung. Ich füge deshalb dem schon Ausgeführten noch einen Schlußabschnitt hinzu.

III. Die Verkündigung der Auferstehung

a) Man kann sich die stilistisch aus dem Gemeindekerygma stammenden Leidensweissagungen Jesu in den synoptischen Evangelien ohne die Ankündigung der Auferstehung nicht vorstellen. Ebensowenig kann man sich vorstellen, daß die Evangelien ohne Osterkapitel geschrieben worden wären. Für die Forschung entsteht daraus ein praktisch schwer überwindbares hermeneutisches Problem. Das Problem wäre leichter zu beseitigen, wenn man exakt nachweisen könnte, daß die Evangelienperikopen von vornherein der Predigt dienen sollten. Aber warum ist das Johannesevangelium anders angelegt? Das Problem, das ich meine, besteht darin, daß der Verkündigungscharakter des Evangeliums gerade durch die Entstehung der literarischen Evangelien verwischt worden ist. Man kann nun niemand a limine verwehren, daß er die dramatischen Wendungen der Offenbarung in diesen Evangelien zuerst einmal als „Heilstatsachen" isoliert, zumal das Lukas trotz seines feineren Entwurfs mindestens auch getan hat. Dadurch wird alles schließlich so massiv, daß man Jesu eigenes Verhalten, seine Entscheidung, nicht mehr unmittelbar und ungestört von Dogmatik wahrnehmen kann. Seit es aber eine historisch-kritische Analyse des Neuen Testaments gibt, kommt das Problem nicht mehr zur Ruhe. Man sollte nicht sagen, dem einfachen Gemeindeglied genüge das, was man im Evangelium lesen könne. Das ist nicht richtig. Gerade das einfache Gemeindeglied bedarf des Durchgangs des Evangeliums durch das mündliche Wort der Predigt. Wer das nicht sieht, beweist, daß er nicht weiß, worauf es Jesus selbst ankommt.

b) Ohne Zweifel stand auch für Paulus die Auferstehung Jesu als Tatsache fest. Aber Paulus hat die Auferstehung Jesu eben nicht als Tatsache isoliert, sondern er hat sie immer, auch in 1. Kor 15, im Zusammenhang mit Jesu Kreuzigung und der Zukunft der Welt gesehen. Paulus blieb mit dieser Sicht nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit sämtlichen Aposteln, aber auch z. B. mit dem Herrnbruder Jakobus. Jesus war also nicht vergeblich gestorben. Aber das bedeutete mehr als nur ein persönliches Ereignis für Jesus selbst, das uns gar nichts anginge. Zu sagen, daß der unvermeidliche Schock der Jünger durch Jesu Auferstehung überwunden war, wäre ebenfalls zu viel und zu wenig. Desgleichen genügt auch nicht der Hinweis auf die frühe Formel, daß Jesus für unsre Sünden gestorben sei. Jesus wurde vielmehr als unser Stellvertreter in der Not des Todes selbst angesprochen, so daß man wußte, man werde im Leiden um des Glaubens willen mit ihm verbunden sein.

Aber das war nur die eine Seite der Aussage. Derselbe Jesus wurde ja als auferstandener Herr und damit als der Stellvertreter Gottes anerkannt. Seine Hinrichtung mußte also für jeden, der an diesen Stellvertreter Gottes glaubte, ein stets neu zu überwindendes Ärgernis bleiben (Gal 5, 11). Diesem Ärgernis war durch die Ostererfahrungen der ersten Generation keineswegs für immer abgeholfen. Denn man verzichtete ja nicht darauf, daß jeder Glaubende seine eigenen Erfahrungen als Leidender machen müsse. An dem Leiden des Christenmenschen wurde also nichts abgebrochen. Der Glaube blieb Gehorsam gegenüber einer Botschaft, die sich eben doch als nur in Gott begründeter Anspruch auf diesen Gehorsam durchhielt. Man kann also trotz der Bekenntnispräzisierungen sagen, daß der Glaube selber *Entschluß und Wagnis* blieb. Zwar würde der Glaubende in der Gemeinschaft der Glaubenden Hilfe finden. Aber auch diese Hilfe blieb, vgl. 1. Thess 4, 13–5, 11, im entscheidenden Punkt Erinnerung an die Taufe und an Jesu Tod (vgl. 1. Kor 11, 23 ff.). Man glich den Stellvertretungsgedanken, daß Jesus Gottes und unser Stellvertreter sei, noch nicht dogmatisch aus. Jesus konnte gewiß nur dann unser Stellvertreter sein, wenn er zuvor als Gottes Stellvertreter geglaubt war. Aber das nur vor Gott offenbare Urteil darüber, daß er Gottes Stellvertreter war, mußte der Glaube seinerseits ganz auf sich nehmen (vgl. auch Röm 6, 8). Daher kommt es, daß die Botschaft von Jesu Auferstehung eben doch im Grunde immer eine Glaubensaussage blieb, die „herzlich" oder eben nicht zu glauben war. Das besagt: die Ostererfahrungen haben nur persönliche Bedeutung für die davon Betroffenen gehabt. Sie waren eine Hilfe von Gott und insofern eine Wirkung des

Heiligen Geistes. Aber wie sich das Wirken des Geistes alsbald als eine viel umfassendere Hilfe erwies, so gewann der urchristliche Glaube selbst erst recht Entscheidungscharakter und wurde damit eine Parallele zu Jesu eigenem Verhalten (vgl. Phil 2, 6–8; Röm 15, 3). Die bekannte Trias Glaube, Hoffnung, Liebe hat in diesem auf Entscheidung abzielenden Zug des Offenbarungsgeschehens ihren Grund.

c) Wir müssen also sagen, daß, wie Jesus der Stellvertreter des Glaubens war, so auch der Glaube der Stellvertreter Jesu wurde. An Jesus glauben heißt jetzt der Sache nach, Jesu Entscheidung wiederholen. Eben deshalb kann man den Glauben vom Leiden nicht trennen (vgl. Mark 8, 34–38). Die Wiederholung von Jesu Entscheidung war gewiß insofern etwas Neues, als damit von selbst eine Stellungnahme zu Jesus verbunden war. Dafür hatten schon Jesu Gegner gesorgt. Aber sie blieb doch auch die alte Entscheidung, weil sie Gottes Willen und Namen erneut für sich in Anspruch nehmen mußte. Jesu Person wurde nun wohl zum Inhalt des Glaubens. Aber das geschah durchaus im Namen des Gottes, der an und in Jesus gehandelt hatte und mit Jesus zusammen in Zukunft erst recht handeln würde, wie die Bekenntnisformulierungen, ihre paulinische Auslegung und später die Evangelien zeigen. Das alles hat immer den Ton, daß Gott Jesus recht gegeben hat und den Glaubenden, den daran Glaubenden, recht geben werde. So bleibt in der ursprünglichen Konzeption des Glaubens immer etwas offen. Man kann von da aus Hebr 11, 1 in der Tat als die klassische Definition des Glaubens weiterverwenden: daß er von dem, was man noch nicht sieht, schon überzeugt ist.

d) Glaube will also reiner Glaube sein. Das ist gewiß im Ergebnis ein neuer Glaubensbegriff, den es trotz der traditionell klingenden Formulierung auch in Hebr 11, 1 so vorher schwerlich gegeben hat. Das bedeutet jedoch nicht, daß wir uns mit dem Wagnischarakter des Glaubens zu begnügen hätten. Der Glaube hat durchaus einen Inhalt. Aber wir müssen diesen Inhalt immer wieder in seinen ursprünglichen Bezug zurückverwandeln. Eben deshalb bedarf der Glaube immer neu der Predigt. Denn der gefährlichste Feind des Glaubens sind jetzt die Erfahrungen, welche den Glaubenden hilfreich zuteil wurden. Diese Erfahrungen setzen sie in der Regel außerstande, den Glauben echt weiterzugeben, da ihre Erfahrungen ja nicht denen gehören, die nach ihnen zum Glauben kommen sollen. Aus dem gleichen Grunde ist noch ein letztes Wort über Jesu Leiden zu sagen: auch Jesus selber durfte nicht zum Hindernis für den Glauben derer werden, die ihm nachfolgten. So wie er sich seinen Gegnern aussetzte, mußte er die Seinen auf den Kampf vorbereiten, der auch sie erwartete

(ob ihm das gelang, ist eine andere Frage!). Seine Verkündigung mußte also die Anfechtung der Seinen voraussehen und von Jesu eigener Gewißheit absehen können. Dieser Zug macht das besondere Geheimnis seiner Worte aus; in anderer Weise hat das Johannesevangelium das gleiche Thema behandelt (Joh 16, 7).

e) Das besagt für die Auferstehung: man kann nur dann wagen, an Jesu Auferstehung zu glauben, wenn man es mit Jesus wagt, Gottes Gnade als Gottes *wahren* Willen in Anspruch zu nehmen und bis in den Tod darauf zu bestehen. Das Wagnis ist und bleibt *gewagt*! Man kann dabei nur mitmachen oder eben nicht mitmachen – tertium non datur. Gewiß gibt es dazu Anstöße von außen. Wie einst die Ostereignisse, so kann heute die Klarheit und Tapferkeit eines Predigers mit dazu helfen, daß sich ein Mensch zum Wagnis des Glaubens entschließt. Aber die eigentliche Hilfe des Glaubens liegt in ihm selbst. Denn der reine Glaube ist Antwort. Er beantwortet die Frage, die Jesus einst nur für sich allein entscheiden konnte und die auch heute jeder nur für sich allein entscheiden kann, obwohl ihm dann immer wieder herrliche Klarheit und Gewißheit in der Gemeinschaft mit Jesus zuteil werden mag. Die Frage lautet: *will Gott, daß wir ihm gegenüber die Freiheit aufbringen,* gegen unsere begründete Angst vor seinem Urteil, das wir alle heimlich längst kennen, *an ihn selbst zu appellieren?* Genau das bejaht die Entscheidung des historischen Jesus. Deshalb sagte er zum Sünder: folge mir nach! (Mark 2, 14) und gab den Sündern den Vorzug vor dem Gerechten. Wer hört und folgt, für den ist dann Jesus freilich *schon* der Herr.

Die urchristliche Verkündigung unterscheidet sich von Jesu Verkündigung dadurch, daß sie um dieses Schon bei Jesus weiß und die Erfahrungen des Glaubens in ihr Wissen um Jesus einzuordnen versuchte[1]. Trat aber damit schließlich nicht doch ein Wissen um Jesus an die Stelle des reinen Glaubens? *Die Verkündigung verliert ja ihren Charakter, wenn sie das Bekenntnis vorwegnimmt.* Tatsächlich zieht sich durch das ganze Neue Testament ein vielfach verästeltes Netz von Wissensaussagen, die nicht nur Jesu eigene Entscheidung verdunkeln, sondern auch z. B. den Glaubensbegriff des Paulus immer wieder zurückdrängen. Trotzdem bleibt es dabei, daß die Herrschaft Jesu genauso wie die Reinheit des Glaubens als Ein und Dasselbe immer wieder neu gewagt werden muß. Ist der Glaube Antwort, so wird die Verkündigung Frage sein, jene Frage, die fragt, was Gott

[1] G. W. Ittels Aufsatz „Der Einfluß der Philosophie M. Heideggers auf die Theologie R. Bultmanns" in Kerygma und Dogma 2, 1956, 90–108, verkürzt die Thematik dieses Schon sowohl bei Bultmann als auch bei Heidegger.

von uns will. Gott will von uns, daß es uns in unserem Dasein um Gott geht. Unser Dasein soll die Richtung auf Gott hin einhalten, damit wir erfahren, daß wir von Gott her sind. War der Glaube um seiner Entscheidung willen als der Stellvertreter Jesu zu bezeichnen, so enthüllt sich jetzt die Predigt als die neue Stellvertreterin Gottes. *In seiner Frage an uns kommt Gott wie in Jesus so durch die Predigt von Jesus auf uns zu.* Auch die Verkündigung der Auferstehung Jesu beseitigt diese Frage nicht, sondern sie wiederholt sie. Sie wiederholt sie aber nicht so, daß wir von der Antwort des Glaubens abgelenkt werden, sondern dadurch, daß in dieser Verkündigung das ganze in Jesus eröffnete Gottesverhältnis unsre Entscheidung erst recht verlangt. Dann weiß der Glaube, daß in der Verkündigung der Auferstehung gerade der historische Jesus auf uns zugekommen *ist.* Der sogenannte Christus des Glaubens ist in der Tat kein anderer als der historische Jesus. Aber viel wichtiger ist die Aussage, daß uns im historischen Jesus Gott selbst *begegnet sein* will. Die Frage nach dem historischen Jesus verwandelt sich nun sachgemäß in die Frage nach der Wirklichkeit der Begegnung mit Gott in der *Predigt.*

So zeigt sich: die Frage nach dem historischen Jesus führt nicht aus der Theologie heraus, sondern in die Theologie hinein. Die dogmatische Fortsetzung der exegetischen Analyse müßte wohl eine den historischen Jesus nicht aus dem Auge lassende Lehre vom Worte Gottes sein[1].

---

[1] Das Beieinander von exegetischer und dogmatischer Theologie wird sich im besonderen am Johannesevangelium bewähren müssen. BULTMANNS Zusammenarbeit mit FR. GOGARTEN hat an diesem Punkt ihr unumstößliches Recht und Gewicht; vgl. noch meinen Beitrag über „das christologisch begründete Existenzverständnis", Hermeneutik 239–248, und meine anläßlich der Emeritierung GOGARTENS in Göttingen gehaltene Rede „Begegnung mit dem Wort", bei R. Müller-Schön, Bad Cannstatt 1955.

Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein und die existential-analytische Begrifflichkeit in der evangelischen Theologie

(Das Problem der ontologischen Konsequenzen der existentialen Interpretation)

Von Ulrich Luck

I

Ein Blick in die heutige theologische Literatur der evangelischen Theologie macht deutlich, daß sich in ihr eine Sprache durchgesetzt hat, deren Herkunft aus der philosophischen Arbeit M. HEIDEGGERS nicht zu verleugnen ist. Begriffe wie Existenz, Dasein, In-der-Welt-sein, Geworfenheit, Alltäglichkeit, Sein-zum-Tode, Entschlossenheit, Geschichtlichkeit sind teilweise bis in die Verkündigung vorgedrungen[1]. Nun ist es nichts Neues, daß die evangelische Theologie terminologisch durch ihren Bruch mit der philosophisch-theologischen Tradition des Mittelalters weitgehend philosophischen Zeitströmungen ausgesetzt ist[2]. Die theologische Literatur der letzten 150 Jahre ist auch ein guter Spiegel der philosophischen Arbeit dieses Zeitraumes.

Aber schon die ersten Begegnungen zwischen der evangelischen Theologie und HEIDEGGER führten besonders kurz nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit" zu lebhaften Auseinandersetzungen[3], die jedoch erst im Zusammenhang mit der von R. BULTMANN geforderten „Entmythologisierung" zu ihrer vollen Schärfe gelangten[4]. Dabei wurde wieder einmal die offene Flanke der evangelischen Theologie sichtbar:

---

[1] Dies gilt nicht nur für R. BULTMANN und F. GOGARTEN, sondern auch für solche Theologen, die betonte Kritik an der „Entmythologisierung" üben.

[2] Daß es dabei nicht nur bei terminologischen Einflüssen geblieben ist, hat E. HIRSCH in seiner „Geschichte der neuern evangelischen Theologie" gezeigt.

[3] Vgl. G. KUHLMANN, Zum theologischen Problem der Existenz, ZThK NF 10 (1929), S. 28 ff. K. HEIM, Ontologie und Theologie, ZThK NF 11 (1930), S. 325 ff. R. BULTMANN, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube, ZThK NF 11 (1930), S. 339 ff. K. LÖWITH, Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie, ZThK NF 11 (1930), S. 365 ff. K. LÖWITH, Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie, ThR NF 2 (1930), S. 26–64 u. 334–361.

[4] Vgl. hierzu F. GOGARTEN, Entmythologisierung und Kirche, 2. Aufl. Stuttgart 1954.

ihr nicht geklärtes und wohl auch begrifflich nicht abzugrenzendes Verhältnis zum philosophischen Denken. Das Problem spitzt sich hier insofern zu, als auch die philosophische Fragestellung HEIDEGGERS versucht, das Dasein unter einem neuen Blickwinkel zu erfassen, der an den erfaßten Phänomenen und teilweise an der erarbeiteten Begrifflichkeit seine Nähe zur Theologie und ihrer Tradition nicht verleugnen kann. HEIDEGGER hat das selbst gesehen und ausdrücklich vermerkt[1]. Aber auf Grund dieser Tatsache ist es nicht verwunderlich, daß fast alle besorgten Fragen an R. BULTMANN und F. GOGARTEN aus dieser Richtung kommen und eine schärfere Klärung der philosophischen Voraussetzungen fordern bzw. die existentiale Interpretation in der Theologie als christliche Einkleidung der Existenzphilosophie hinstellen, die ihrerseits dann auch als säkularisierte Theologie bezeichnet wird[2].

Daß hier eine unübersehbare Frage vorliegt, wird dadurch bestätigt, daß auch BULTMANN selbst sich um eine Verhältnisbestimmung bemüht hat und immer wieder bemüht[3]. Aber die ganze Eigenart dieses Verhältnisses und damit die eigentliche Problematik liegt doch darin, daß BULTMANN eine Begrifflichkeit verwendet und auf eine hermeneutische Methode zurückgreift, die nicht um einer bloßen Analytik willen erarbeitet wurde, sondern in der es schon um den „Sinn von Sein" geht[4]. Die Analyse hat also nicht aus ihrer Intention heraus einen „vorbereitenden" Charakter, den man als „neutral" bezeichnen könnte, so daß erst auf sie aufbauend verschiedene Wege, etwa der philosophische oder der theologische Weg, zu beschreiten wären. Es

---

[1] Sein und Zeit, S. 190 Anm. 1.

[2] Schon bei G. KUHLMANN wird die Kritik an BULTMANN in dieser Richtung geführt (ZThK NF 10 [1929], S. 44 ff.). Vgl. H.-H. SCHREY, Die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers für die Theologie, in: M. Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, Bern 1949, S. 11.

[3] In diesen Rahmen gehört doch wohl auch sein Aufsatz „Das Problem der Hermeneutik", ZThK 47 (1950), S. 47–69, bes. S. 65 ff. Vgl. aber auch schon: Die Bedeutung der „dialektischen Theologie" für die neutestamentliche Wissenschaft, 1928, in: Glauben und Verstehen I, S. 114–133. Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos I, 2. Aufl. S. 33 ff. Zu J. Schniewinds Thesen, in: Kerygma und Mythos I, 2. Aufl. S. 126. Eine Zusammenfassung seiner Stellungnahme gibt BULTMANN in Kerygma und Mythos II, S. 179 ff.: Zum Problem der Entmythologisierung, unter der Überschrift: Entmythologisierung und Existenz-Philosophie (S. 191 ff.).

[4] G. KUHLMANN hat darauf hingewiesen, daß „gerade die Philosophie Heideggers die denkbar stärkste Annäherung von Methode und Gegenstand" bedeutet (ZThK NF 10, S. 43). Diese Sicht HEIDEGGERS ist zutreffend, auch wenn KUHLMANNS Darstellung unter das Verdikt fallen würde, das HEIDEGGER im „Brief über den Humanismus" über seine Kritiker ausspricht (S. 36, hier zitiert nach der Ausgabe Klostermann, Frankfurt a. M. 1949).

geht auch schon hier um das Sein als „Es selbst", wie HEIDEGGER in seinen neueren Veröffentlichungen immer wieder betont: „Das in ‚Sein und Zeit' (1927) versuchte Denken macht sich auf den Weg, die so verstandene Überwindung der Metaphysik vorzubereiten. Dasjenige aber, was ein solches Denken auf seinen Weg bringt, kann doch nur das Zu-denkende selbst sein."[1] Wenn die Theologie sich der Existentialanalyse bedienen will, so kann sie schwerlich an den Aussagen vorbei, mit denen HEIDEGGER die Arbeit von „Sein und Zeit" weiterführen und ihre eigentlichen Motive aufdecken will. Sie kann es schon deshalb nicht, weil HEIDEGGER nun auch – ganz gleich in welchem Sinne – „Gott", „Gottheit", „die Götter" und „das Heilige" in sein Philosophieren einbezieht. „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Licht des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort ‚Gott' nennen soll."[2]

Es geht HEIDEGGER um die Freilegung eines Horizontes, in dem auch „Gott" oder „Götter" anwesen können. Seine Frage nach dem Sein soll ein ursprünglicheres Fragen offenbar machen, es soll tiefer greifen, als es die theologische Fragestellung kann; denn „das Heilige entscheidet anfänglich zuvor über die Menschen und über die Götter, ob sie sind und wer sie sind und wann sie sind"[3].

Die Frage an die Theologie ist damit gegeben: Kann eine Theologie, der es um das Wort Gottes geht, hinter das es kein Zurückfragen gibt und das seinem Wesen nach keinen Horizont kennt, der umfassender wäre als es – dieses Wort – selbst, zu einer Begrifflichkeit greifen, die ihre Herkunft und ihren Leitfaden in der Frage nach dem Sein hat, wie sie HEIDEGGER zu stellen und zu beantworten versucht?

Zur Beantwortung müssen wir zwei Feststellungen voraussetzen, die in der Behandlung des Problems nicht selbstverständlich sind, wie wir schon sahen: 1. BULTMANN und GOGARTEN sehen ihre Arbeit als eine streng theologische Aufgabe an, was schon theologiegeschichtlich durch ihre Herkunft aus dem Kreise der sogenannten „dialektischen Theologie" genügend begründet sein dürfte[4]. 2. M. HEIDEGGER erfaßt seine Aufgabe als eine philosophische[5]. Freilich ist damit das

---

[1] Was ist Metaphysik? 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1949, S. 9.

[2] Über den Humanismus, S. 36 f.

[3] Hölderlins Hymne „Wie wenn am Feiertage . . .", Halle/S. 1941, S. 31.

[4] K. BARTH weiß sich in der Definition der theologischen Aufgabe mit beiden auf dem gleichen Wege. Vgl. K. BARTH, Die Theologie und die Kirche, S. 305 Anm. 2.

[5] Vgl. Sein und Zeit, S. 306 Anm. 1. HEIDEGGER grenzt die existentiale Analyse

Problem eher gestellt als gelöst. Wir wollen damit sagen: Ein erhellendes Verständnis des Verhältnisses, das zwischen der existentialen Interpretation im Zusammenhang mit der theologischen Aufgabe und der Existentialanalyse als philosophischem Fragen besteht, ist unmöglich, ohne die beiden Phänomene aus der besonderen Lage zu begreifen, die einmal durch ihr Problem, zum anderen Mal durch ihren problemgeschichtlichen Ort gegeben sind. Da wir uns an dieser Stelle der mit diesem Verhältnis verbundenen theologischen Frage zuwenden, können wir uns für HEIDEGGER darauf beschränken, sein Verhältnis zur Theologie zu erfassen, wie es sich in seinen Veröffentlichungen darstellt[1]. Das Problem innerhalb der Theologie soll von der der evangelischen Theologie gegebenen Aufgabe im Blick auf ihre besondere Lage bei der Begegnung mit der Philosophie HEIDEGGERS ins Auge gefaßt werden. Den Schluß bildet eine Erörterung über das Verhältnis der existentialen Interpretation innerhalb der Theologie zu M. HEIDEGGERS Ausarbeitung der Seinsfrage und ihrer intendierten Beantwortung.

II

Wenn HEIDEGGER von der Theologie spricht, so ist es nicht ganz deutlich, ob er sie als „Theologie" oder als eine gegebene positive Wissenschaft, oder ob er den Theologen als homo religiosus verstehen möchte. Allgemein kann man jedoch sagen, daß er die Theologie als Wissenschaft in der aristotelisch-thomistischen Tradition im Auge hat, der deshalb auch seine Kritik gilt[2]. Das läßt sich von mehreren Stellen her belegen. So bestimmt er das Weltverständnis, das sich im christlichen Glauben ausspricht und in der Theologie ausgelegt wird, als das „theoretisch-platonische". Die Welt sei nur ein vorübergehender Durchgang zum Jenseits[3]. Mensch, Welt und Geschichte sind ein-

---

des Schuldigseins als „philosophisches Fragen" gegen den „theologisch verstandenen status corruptionis" ab.

[1] Es wird bewußt davon abgesehen, auf die unveröffentlichten Vorträge HEIDEGGERS über „Phänomenologie und Theologie", 1927 und „Theologie und Philosophie", 1928 (als Manuskript vervielfältigt) zurückzugreifen. HEIDEGGER hat auch in seinen neueren Veröffentlichungen auf das dort entwickelte Verständnis von Theologie keinen Bezug genommen. Eine kurze Darstellung der dort entwickelten Gedanken findet sich bei H.-H. SCHREY, Die Bedeutung der Philosophie M. Heideggers für die Theologie, in: M. Heideggers Einfluß . . . S. 12 ff.

[2] Bisher hat HEIDEGGER zu den Versuchen einer existentialen Interpretation in der Theologie noch nicht Stellung genommen, auch hält er sich in seinen Veröffentlichungen an das traditionelle Verständnis des christlichen Glaubens und der Theologie.

[3] Über den Humanismus, S. 10.

gefügt in den Rahmen der „Heilsgeschichte" und unterliegen damit einer „schon feststehenden Auslegung der Natur, der Geschichte, der Welt, des Weltgrundes, das heißt des Seienden im Ganzen"[1]. Das christliche Problem der Offenbarung, ganz gleich wie man sie versteht, führt für HEIDEGGER nicht über die antike Ontologie hinaus; wird doch auch das Sein Gottes mit den Mitteln der antiken Ontologie zu erfassen versucht[2]. Gilt dies aber vom Sein Gottes, so erst recht vom Sein des Menschen, das einmal aus der logischen Abgrenzung gegenüber dem Sein Gottes, zum anderen durch die antike Definition des Menschen als eines animal rationale bestimmt wird. – Dieses Verhältnis von Theologie und Anthropologie auf dem Boden der antiken Metaphysik trägt die Schuld daran, daß in der philosophischen Tradition die grundsätzliche Frage nach dem Sein des Daseins „verbaut oder mißleitet" worden ist[3]. Auch alle modernen philosophischen Ansätze haben die „unzureichenden Fundamente" dieser Anthropologie nicht erkannt. Die moderne enttheologisierte Anthropologie ist bis in ihre Ausläufer, wie z. B. die Psychologie, auf diesem Grunde gewachsen, der das ontologische Fundament, wie es HEIDEGGER sieht, vermissen läßt.

Die Folgen dieser unzureichenden Fundamente waren für die christliche Theologie nach der Meinung HEIDEGGERS nicht weniger schwerwiegend: „Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie."[4] Die Ontologie trägt also schon in sich selbst „theologischen Charakter", insofern sie ein Höchstes, ganz gleich wie es bestimmt wird, vorstellen muß. Es ist nicht erst die christliche Theologie, die ihr diesen Charakter geliehen hätte. Weil sich in ihr „von früh an das Seiende als das Seiende entborgen hat", deshalb konnte die christliche Theologie auf die griechische Metaphysik zurückgreifen. HEIDEGGER stellt an dieser Stelle die Frage, ob die Theologie damit noch in der Gemeinschaft mit Paulus stehe, für den es galt: *οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου*; (1. Kor 1, 20)[5]. Das Verhältnis von Theologie und Meta-

---

[1] Ebenda, S. 11.

[2] Sein und Zeit, S. 48.

[3] Ebenda, S. 48. HEIDEGGER zitiert in diesem Zusammenhang Calvin, Institutio I, 15 § 8 und Zwingli, Von der Klarheit des Wortes Gottes (Deutsche Schriften I, 56). Dies doch wohl auch, um zu zeigen, daß auch bei den Reformatoren keine grundsätzliche Änderung eingetreten ist.

[4] Was ist Metaphysik? 5. Aufl. Frankfurt a. M. 1949, S. 18.

[5] Ebenda, S. 18.

physik in der traditionellen Theologie ist getragen von dieser wesensmäßigen Übereinstimmung ihrer Auslegung von Gott, Welt und Mensch als einer feststehenden. Aber in diesem Verhältnis macht sich für HEIDEGGER nur bemerkbar, daß beide schon an der ursprünglichen Frage nach dem Sein vorbeigegangen sind.

Neben dieser Kritik kommt aber der Theologie bei HEIDEGGER doch eine wesentliche Bedeutung zu. Allerdings muß auch hier offen bleiben, wie die Theologie dabei genauer zu bestimmen ist. Schon in seiner Habilitationsschrift „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus" (1916) sagte er im Vorwort: „Besinnt man sich darauf, welche treibende Kraft und bleibende Macht das philosophisch-theologische Geistesleben für die ganze Lebensgestaltung des mittelalterlichen Menschen darstellt, deren Grundstruktur gerade in dem transzendenten Urverhältnis der Seele zu Gott besteht, dann wird es nicht schwer halten, über die Unentbehrlichkeit und fundamentale Bedeutsamkeit der historischen Erforschung dieser Seite mittelalterlicher Kultur sich zu einigen." Noch ist die Begrifflichkeit von „Sein und Zeit" nicht gewonnen, wenn er vom „Urverhältnis der Seele" spricht. Aber was hier gemeint ist, wird in „Sein und Zeit" geklärt. Denn indem er das Sein des Daseins als „Sorge" zu erfassen versucht [1], weist er auf die Tatsache hin, daß die Phänomene Angst und Furcht „ontisch und auch, obzwar in sehr engen Grenzen, ontologisch in den Gesichtskreis der christlichen Theologie kamen. Das geschah immer dann, wenn das anthropologische Problem des Seins des Menschen zu Gott einen Vorrang gewann und Phänomene wie Glaube, Sünde, Liebe, Reue die Fragestellung leiteten" [2]. Dabei verweist HEIDEGGER auf Augustin, Luther und Kierkegaard, und zwar sind es mehr deren exegetische und erbauliche Schriften, die zum Verständnis des Angst- und Furchtproblems beitragen.

Bei diesem Versuch, das Sein des Daseins in seiner Eigentlichkeit und Ganzheit existential herauszuarbeiten, stößt er wiederum auf S. Kierkegaard, der im 19. Jahrhundert „das Existenzproblem als existenzielles ausdrücklich ergriffen und eindringlich durchdacht" hat. Allerdings gilt nun auch für Kierkegaard, daß er die eigentliche „existentiale Problematik" nicht erfassen konnte, da er die ontologischen Folgerungen aus seiner Einsicht nicht gezogen hat bzw. nicht ziehen konnte; blieb er doch in seiner Orientierung an Hegel in den Bahnen der antiken Philosophie [3]. Den Zugang zur Ganzheit des Daseins ge-

---

[1] Sein und Zeit, S. 180–230. HEIDEGGER übersieht nicht, daß auch im NT die „Sorge" auftaucht, S. 199.

[2] Ebenda, S. 190 Anm. 1.

[3] Ebenda, S. 235 Anm. 1.

winnt HEIDEGGER über die Bestimmung dieses Daseins als eines „Seins zum Tode". Auch in diesem Zusammenhang kann er sich auf die in der Theologie erarbeitete Anthropologie berufen – trotz der vorangegangenen Kritik –, die „immer schon – von Paulus an bis zu Calvins meditatio futurae vitae – bei der Interpretation des ‚Lebens' den Tod mitgesehen" habe[1]. Ebenso hat auch das Phänomen des Gewissens, an das HEIDEGGER zur Erfassung der Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens anknüpft, in der Theologie eine zu beachtende Bearbeitung erfahren[2].

Für alle diese sich in der Theologie bemerkbar machenden Probleme und Phänomene, die HEIDEGGER für die Ausarbeitung der Frage nach dem Sein aufnimmt[3], gilt es nun, unter allen Umständen die der Theologie als positiver Wissenschaft gesetzte Grenze und die der phänomenologischen Ontologie gegebene Aufgabe zu sehen. Innerhalb der für die Theologie charakteristischen „feststehenden" Auslegung von Gott, Welt und Mensch in Verbindung mit den Denkmitteln der antiken Ontologie können weder die Phänomene der Angst und des Gewissens, noch das des Todes zu einem wirklichen „Verstehen" geführt werden. Auch für die Theologie, wie für alle positiven Wissenschaften, ist es wesentlich, daß die Seinsfrage neu gestellt wird, wenn sie über das Dasein in der Welt verständliche Aussagen machen will[4]. In welchem Rahmen und unter welchen Voraussetzungen sie HEIDEGGERS Anliegen aufnehmen kann, diese Frage soll uns begleiten, wenn wir im folgenden das Verhältnis der evangelischen Theologie zum Denken HEIDEGGERS von der ihr eigenen Problematik und Geschichte her durchleuchten.

III

In der Tat ist es die Seinsfrage, die in den Jahren von 1920 an durch die sogenannte „dialektische Theologie" für die evangelische Theologie zu einem vordringlichen Problem wird[5]. Dabei wird auch das Verhältnis der Theologie zur klassischen Ontologie auf ganz ähnliche Weise bestimmt, wie wir es bei HEIDEGGER sehen. Die Ausgelegtheit des Gottesbegriffes im Sinne der antiken Ontologie macht Gott zu einem verfügbaren, gegenständlichen Seienden. Gott ist aber der

---

[1] Ebenda, S. 249 Anm. 1.
[2] Ebenda, S. 272 Anm. 1.
[3] HEIDEGGER betont ausdrücklich, daß er aus der theologischen Tradition Anstöße für die zu befolgende Blickrichtung erhielt, Sein und Zeit, S. 199 Anm. 1.
[4] Ebenda, S. 11.
[5] Vgl. dazu noch das Vorwort K. BARTHS zu seiner „Kirchlichen Dogmatik" 1, 1, S. VIII f.

„Ganz Andere", wie man in Anlehnung an RUDOLF OTTO formulierte[1]. Aber es geht der Theologie nicht um eine neue Fragestellung nach dem Sein, dessen „Hirte" der Mensch ist[2], sondern um das Sein Gottes und das Sein des Menschen in ihrer radikalen Polarität, die auf keine Weise umgriffen werden kann. Das Schlagwort dieser Diskussion ist „analogia entis", die für die evangelische Theologie „verboten" ist. Auch HEIDEGGER möchte in der Frage nach dem Sein „vor" das Seiende gelangen, das in der traditionellen Metaphysik die Frage nach dem Sein von Anbeginn verstellt habe, so daß die antike Ontologie das Sein als „Es selbst" nie thematisch in den Blick bekam. Doch für HEIDEGGER wäre die absolute Abgrenzung Gottes gegen den Menschen ein Hängenbleiben in einer schon feststehenden Auslegung, die einmal mehr bestätigt, daß die Theologie eine positive Wissenschaft ist wie die Mathematik, Physik und Biologie[3], da sie auf einer festgesetzten Voraussetzung ruht und ihr ontologisches Fundament – im Sinne HEIDEGGERS – nicht in den Blick bekommt. Geht es der dialektischen Theologie um Gottes Gottheit, um den „unendlichen qualitativen Unterschied" zwischen Gott und Mensch, um Gott als Ihn selbst, so geht es HEIDEGGER um das Sein als „Es selbst". „Das ‚Sein' – das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste, doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten."[4] Auch die Abgrenzung Gottes gegenüber dem „Sein" und allen traditionell ontologischen Bestimmungen steht in einer Parallele zum theologischen Protest gegen die auch in der Theologie übliche Definition Gottes mit ontologischen Mitteln und Begriffen[5]. Aber damit stellt HEIDEGGER „Gott" nicht allem Seienden gegenüber, sondern er bringt es gerade auf die Seite des Seienden neben „Fels", „Tier", „Kunstwerk", „Maschine", „Engel". So kann er auch folgern: „In dieser Nähe (des Seins) vollzieht sich wenn überhaupt die Entscheidung, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann. Das Heilige aber, das nur erst der Wesensraum der Gottheit ist, die selbst wiederum nur die Dimension für die Götter und den Gott gewährt, kommt dann allein ins Scheinen, wenn zuvor und in langer

---

[1] R. BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: Glauben und Verstehen I, S. 26 ff., bes. S. 30.
[2] Über den Humanismus, S. 19.
[3] Sein und Zeit, S. 9 ff.
[4] Über den Humanismus, S. 19 f.
[5] Vgl. KARL BARTH, Kirchliche Dogmatik II, 1, S. 9, 140, 297, 343 u. a.

Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist."[1] „Gott" bzw. „die Götter", „die Gottheit" und „das Heilige" haben ihr Wesen vom Sein und dessen „Lichtung" her. HEIDEGGER will also einen Horizont gewinnen, der auch Gott mit allem, was ist, umgreift. Hier entsteht die Frage, ob für die christliche Theologie die Polarität Gott – Welt und Gott – Mensch ein zu vermeidender Rückfall in eine falsche Voraussetzung des Fragens nach Mensch und Gott ist, oder ob sie mit der begegnenden und in seinem Wort widerfahrenden Offenbarung Gottes gegeben ist. Mögen die inhaltlichen Aussagen über Gott noch so sehr eingeschränkt werden bis auf das bloße „Daß" seiner Offenbarung[2], unter Verzicht, diese Offenbarung inhaltlich zu bestimmen[3], so ist die Voraussetzung, *daß* Gott geredet hat und in seinem Wort begegnet, die Grundbedingung jeder theologischen Bemühung. Hinter diese Voraussetzung gibt es kein Zurück auf einen umfassenderen Horizont, von dem aus dieses Wort in seiner Möglichkeit und Notwendigkeit begriffen werden kann[4].

Diese völlige Andersartigkeit der ontologischen Fragestellung in der Theologie zeigt, daß die Begegnung mit HEIDEGGER nicht auf dem Wege über die thematische Seinsfrage erfolgen konnte, sondern im Zusammenhang mit den hermeneutischen Bemühungen um das Wort Gottes. Wie das möglich war, dies ist nur zu verstehen aus der mit der evangelischen Theologie gegebenen Eigenart des theologischen Denkens und der theologiegeschichtlichen Lage der Zeit.

IV

Grundlage der evangelischen Theologie ist die Bibel, durch die Gottes Wort gegenwärtig vernommen werden kann. Die historische und literarhistorische Forschung hatte die biblischen Zeugnisse unter allen möglichen Gesichtspunkten in ihre Einzelteile zerlegt. Zunächst versuchte man die Lehrbegriffe der einzelnen Schriften herauszuarbeiten[5]. Die religionsgeschichtliche Schule stellte das Neue Testament in die Welt des spätantiken Synkretismus hinein, so daß H. GUNKEL

---

[1] Über den Humanismus, S. 26.

[2] Oder auf die Aussage, daß Gott handelt. Vgl. R. BULTMANN, Die Rede vom Handeln Gottes, in: Kerygma und Mythos II, S. 196–208.

[3] Auch dadurch soll ja die ganze Radikalität des Unterschiedes zwischen Gott und Mensch bewahrt werden.

[4] K. BARTH spricht nur insofern von der „Möglichkeit der Offenbarung", als sie „aus ihrer Wirklichkeit abzulesen ist" (Kirchl. Dogmatik I, 2, S. 49).

[5] Das abschließende Werk dieser Epoche ist H. J. HOLTZMANNS Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie, 2. Aufl. Tübingen 1911.

sagen konnte: „Das Christentum ist eine synkretistische Religion."[1] Was bedeutet nun aber diese Erkenntnis der historischen Forschung für die Theologie? Die Theologie kann ja nicht bei religionsgeschichtlichen Vergleichen und literarischen Analysen stehen bleiben. Hat sie sich damit nicht den Ast abgesägt, auf dem sie sitzt: die Bibel und ihre Geschichte? So zog man sich zunächst auf die „Religion des Neuen Testaments" zurück[2]. Diese Religion habe ihren Grund im reinen Evangelium Jesu, das man mit den Mitteln der historischen Forschung immer noch herausschälen zu können glaubte. Aber die religionsgeschichtliche Forschung zerschlug auch – wohl wider Willen – dieses Unternehmen und zeigte, daß 1. auch Jesus in diese synkretistische Welt hineingehörte und 2. die Überlieferung von ihm eine Herauslösung seiner Lehre aus der Überformung durch die Gemeindetheologie, die sein Bild als Messias und Kyrios mit den Attributen und Vorstellungen aus der jüdischen Apokalyptik und dem gnostischen Mythos überdeckt haben soll, nicht zuläßt. In dieser Situation trat die „dialektische Theologie" auf den Plan. Ihr ging es darum, mit Entschlossenheit wieder „Theologie" zu sein[3]. Gegenstand der Theologie ist Gott[4], dieser Gott ist weder auf dem Wege der historischen Forschung noch durch die Religionsphilosophie, Religionspsychologie oder Religionssoziologie theologisch im strengen Sinne erfaßbar. Er begegnet nur in seinem Wort. Die Ausarbeitung dieses Ansatzes führte nun allerdings dazu, daß der Kreis der Theologen, die mit diesem gemeinsamen Anliegen begonnen hatten, zerfiel, als man über die Durchbruchssituation, die durch die Polemik gegen die sogenannte liberale Theologie des Neuprotestantismus bestimmt war, hinauskommen mußte zu den konkreten Aufgaben der theologischen Arbeit, also zu den einzelnen Lehrstücken und besonders zum Verhältnis zur Schrift.

Geht es in der Theologie um Gottes Wort, so ist nun die Frage: Was ist dieses Wort? Wie verhalten sich die Ergebnisse der literarhistorischen und religionsgeschichtlichen Kritik mit ihren Relativie-

---

[1] H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des NT, 3. Aufl. Göttingen 1930, S. 95.

[2] Vgl. die programmatischen Bemerkungen Holtzmanns in der Vorrede zu seinem Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie I, S. XIV: Es gilt in Zukunft, „die Religion des Neuen Testaments zu verkündigen, ohne deshalb neutestamentl. Lehrbegriffe zu predigen".

[3] Der Begriff der „dialektischen Theologie" ist hier in seiner theologiegeschichtlichen Bedeutung zu verstehen. Vgl. auch R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: Glauben und Verstehen I, S. 1–25.

[4] Ebenda, S. 25.

rungen zu dem Anspruch der Bibel, daß durch sie Gottes Wort begegnet? K. Barth löste dieses Problem durch seinen christologischen Ansatz, der in seiner Weise fundamentalontologischen Charakter trägt. Das Sein der Welt und ihrer Geschichte wurzelt im Sein Jesu Christi, d. h. in der Geschichte des Bundes Gottes[1]. Von daher werden die Ergebnisse der historischen Forschung durch die vor- und nachgeschichtliche Bundesgeschichte unterfangen und kommen für die eigentliche theologische Aufgabe nicht mehr in Betracht. Die Bibel ist nur „beiläufig" ein geschichtliches Dokument wie andere „Größen und Faktoren unseres menschlichen Kosmos"[2].

Bultmann konnte als Neutestamentler diesen Weg nicht mitgehen. Die Theologie muß immer in der Begegnung mit der konkreten Schriftaussage bleiben und über die Methodik ihrer Schriftauslegung auch hinsichtlich der historischen Komponente in jedem Fall Rechenschaft ablegen können[3]. In der Tradition der religionsgeschichtlichen Forschung stehend, konnte er auch in der dialektischen Theologie keinen „Abfall von der eigenen Vergangenheit, sondern . . . Auseinandersetzung mit ihr" sehen[4]. Es geht nicht um eine „Erneuerung der Orthodoxie, sondern um Besinnung auf die Konsequenzen, die sich aus der durch die liberale Theologie bestimmten Situation ergeben"[5]. Die Bedeutung – gerade auch die theologische Bedeutung – der liberalen Theologie liegt für Bultmann nicht nur in der „Aufhellung des Geschichtsbildes", sondern vor allem in der Erziehung zur Kritik und zur Wahrhaftigkeit. Vielleicht kommt das ganze Pathos dieser Seite der Bultmannschen Arbeit am besten darin zum Ausdruck, wenn er sagt: „Wir, die wir von der liberalen Theologie herkommen, hätten keine Theologen werden oder bleiben können, wenn uns in der liberalen Theologie nicht der Ernst der radikalen Wahrhaftigkeit begegnet wäre; wir empfanden die Arbeit der orthodoxen Universitätstheologie aller Schattierungen als einen Kompromißbetrieb, in dem wir nur innerlich gebrochene Existenzen hätten sein können."[6] Bultmann mußte also versuchen, unter Bewahrung der scheinbar destruktiven Ergebnisse der historischen und religionsgeschichtlichen Forschung, über die bloße Feststellung von Relationen und Entwicklungen hinauszukommen.

[1] K. Barth, Kirchl. Dogmatik III, 1, S. 44 „Schöpfung und Bund".

[2] Kirchl. Dogmatik I, 2, S. 549.

[3] Bultmann hat mit Barth die Auseinandersetzung geführt im Zusammenhang seiner Besprechung von: Die Auferstehung der Toten, München 1924. Vgl. jetzt: Glauben und Verstehen I, S. 38–64.

[4] R. Bultmann, Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung (1924), in: Glauben und Verstehen I, S. 1.

[5] Ebenda, S. 1.

[6] Ebenda, S. 2 f.

V

Hier begann die neue Aufgabe der exegetischen Arbeit. Beschäftigt sich die Religionsgeschichte und die historische Forschung mit den einzelnen Systemkomplexen des neutestamentlichen Schrifttums, seien diese nun unter begriffsgeschichtlichen oder religionsgeschichtlichen Gesichtspunkten gesehen, so werden diese nunmehr als „Produkte" eines „zugrunde liegenden Produzierenden" gesehen[1]. Dieses Produzierende wird als das „transzendental Konstitutive" verstanden, „das jeweils in einer faktisch geschichtlichen Grundverfassung ‚des Daseins' wurzelt"[2]. Alle Aussagen über Welt und Mensch, ob sie nun mythologischer oder begrifflich-philosophischer Art sind, haben, sofern sie jeweils einem „Geschichtsbereiche" angehören, ihren einheitlichen Grund in der Verfassung des Daseins. Für jeden zeitgeschichtlich bedingten Zeugniskomplex, wie ihn die literarische Kritik und die Religionsgeschichte herausgearbeitet haben, kann eine solche „existenziale" Wurzel als das „einheitliche und einheitgebende Prinzip" postuliert werden[3]. Zur Aufhellung dieser existentialen Wurzel werden die „Befragungshinsichten" aus der Existentialanalyse Heideggers gewonnen, so daß die dort erarbeitete Begrifflichkeit für die Interpretation der Texte verwendet wird. Allerdings wird zugleich betont, daß die Anwendung einer bestimmten systematischen Philosophie nicht bedeutet, daß damit schematisch und für alle Überlieferung der Schlüssel gefunden sei. Sie stellt vielmehr eine Möglichkeit der Geschichtsbefragung dar, „für die man sich, wissend um ihren notwendigen Versuchssinn, also mit Überzeugung und ‚Ironie' zugleich, entschieden hat"[4].

In der Durchführung der Interpretation neutestamentlicher Texte kreist die Arbeit Bultmanns immer wieder um die Auslegung des paulinischen und johanneischen Schrifttums. Der methodische Grund liegt darin, daß er hier solche einigermaßen fest umrissenen Geschichtsbereiche vor sich hat, die es ihm ermöglichen, eine solche „existentiale Wurzel" als einheitliche Grundlage zu postulieren. Er kann zeigen, daß die anthropologischen und kosmologischen Aussagen nicht ihre eigentliche Bedeutung in einem gegenständlichen Verständnis haben, sondern in den formalen Strukturen des dem Menschen eigentümlichen

---

[1] Diese Methode ist dargestellt und erläutert bei H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, S. 11 ff. Wir beziehen uns im folgenden wiederholt auf diese Darstellung.

[2] Ebenda, S. 13.

[3] Ebenda, S. 13.

[4] Ebenda, S. 90. Vgl. auch: F. Gogarten, Entmythologisierung und Kirche S. 57 Anm.

Seins wurzeln und erst in einer Interpretation dieses Seins verständlich gemacht werden können[1]. Bei dieser Interpretation stellt BULTMANN eine entscheidende Voraussetzung an den Anfang: Paulus „sieht den Menschen immer in seiner Beziehung zu Gott"[2]. Hier wird die oben aufgezeigte Polarität Gott – Mensch auch als Voraussetzung mit in die existentiale Interpretation hineingenommen. Diese Polarität wird in der Weise konkret, daß Paulus sein Daseinsverständnis von der Begegnung mit dem Kerygma her darstellt. Glaube ist Antwort auf den Anruf des Kerygmas[3]. Beim Vernehmen dieses Anrufes wird der Mensch vor die Entscheidung gestellt, ob er sich auf diesen Anruf und durch diesen Anruf auf Gottes Tat stellen will, oder ob er diesem Ruf ausweicht, um weiter aus der ihm verfügbaren Welt zu leben. Doch was ist nun „das Kerygma"[4]? Im Begriff des Kerygmas sind bei BULTMANN literarhistorische Forschung, existentiale Interpretation und theologischer Ansatz miteinander verschürzt.

Das Kerygma ist zunächst eine literarische Größe und kann in ganz bestimmten Sätzen und Formeln erhoben werden, in denen Tod und Auferstehung Jesu, z. T. auch in ihrer soteriologischen Bedeutung zusammengefaßt werden. So versucht BULTMANN zunächst das Kerygma der Urgemeinde und das der hellenistischen Gemeinde in ihren formalen und inhaltlichen Gestalten als Voraussetzung für die Darstellung der Theologie des Paulus und Johannes zu bestimmen. Es stellt die älteste Überlieferung und den Beginn der theologischen Reflexion dar. Paulus ist durch das Kerygma der hellenistischen Gemeinde bekehrt worden[5]. – Aber das Kerygma ist nun auch eine eminent theologische Größe, denn durch das Kerygma wird der Mensch aufgerufen zum Glauben. Im Kerygma sind die verkündigten Heilstatsachen gegenwärtig. Das Wesen des Kerygmas liegt darin, daß es den Menschen anruft, nicht aber, daß es dies oder das sagt. Ein theologischer Satz ist noch nicht dadurch „theologisch" im strengen Sinne, daß er von Gott redet, sondern er ist es nur dann, wenn er im unmittelbaren Bezug zum Kerygma steht. Über Gott kann man sachgemäß nicht *reden,* sondern nur unter seinem Anruf im Kerygma stehen[6]. Deshalb ist es sinnlos, über das Kerygma hinaus zurück-

[1] Vgl. dazu R. BULTMANNS Darstellung der Theologie des Paulus und Johannes in seiner Theologie des NT.

[2] Theologie des NT, S. 188.

[3] Theologie des NT, S. 579.

[4] Diese Frage stellte schon E. FASCHER für das formgeschichtliche Problem (Die formgeschichtliche Methode, 1924, S. 214 Anm. 1). Vom jeweiligen Verständnis dieses Begriffes hängt alles ab.

[5] Theologie des NT, S. 184.

[6] Was für BULTMANN „theologisch" im strengen Sinne heißt, kommt am besten

fragen zu wollen nach ontologischen Aussagen über Gott, die das Sein Gottes „objektiv" bestimmen sollen. Solche Versuche erreichen genau das Gegenteil, sie ziehen Gott auf die Ebene des Gegenständlichen herab und verfehlen damit ihren „Gegenstand" völlig. „Von Gott redet die Theologie, indem sie redet vom Menschen, wie er vor Gott gestellt ist . . ."[1]. Damit ist zugleich die Stellung der existentialen Analyse im Zusammenhang mit der theologischen Aufgabe umschrieben.

Dieses Verständnis von Theologie als Bewältigung der mit der Existenz unter dem Kerygma gegebenen Fragen um Gott, Welt und Mensch ist für BULTMANN zugleich heuristisches und kritisches Prinzip für die ganze neutestamentliche Überlieferung. Bei Johannes und Paulus tritt diese theologische Konzeption am klarsten hervor, wenn sie auch nur annäherungsweise erreicht wird. Die Entwicklung und Geschichte des neutestamentlichen Schrifttums wird von diesem Verständnis her beurteilt und zeigt zwei Tendenzen: In der ersten erfolgt die Aufnahme des Kerygmas der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde mit seinen heilsgeschichtlichen Begriffen und mit seiner Vorstellungswelt aus der Apokalyptik und dem gnostischen Mythos durch Paulus und Johannes in einer Form, die das Anliegen dieser Überlieferungen, Vorstellungen und Sätze über Gott, Welt und Mensch weitgehend umgießen in Aussagen über das Selbst- und Weltverständnis unter dem Anruf des Kerygmas und die damit ein streng theologisches, zum anderen aber auch echt anthropologisches Verständnis von Gott, Welt und Mensch bieten. – In der zweiten Tendenz zeigt sich neben und im Anschluß an die paulinische und johanneische Theologie der Zug zur Verfestigung und zum Ausbau der überlieferten Traditionen, die nicht mehr in ihrem kerygmatischen Charakter in bezug auf das Dasein, sondern per se als gültige theologische Sätze gelten sollen. Diese beiden Bewegungen bestimmen die Geschichte der Urchristenheit mit ihrer Dynamik. Sie bilden eine Geschichte in der Geschichte; denn die uns heute vorliegenden Zeugnisse der Urchristenheit lassen sich unter diesem Gesichtspunkt nicht in eine Ordnung bringen, die chronologischer oder entwicklungsgeschichtlicher Art wäre. Diese „Geschichte" geht z. T. durch die Schriften des Neuen Testaments quer hindurch. Selbst die uns heute vorliegende Gestalt der johanneischen und paulinischen Literatur zeigt nicht das einheitliche Gepräge, das ihr BULTMANN in seiner rekonstruierenden Darstel-

---

zum Ausdruck in dem Aufsatz: Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? (1925), in: Glauben und Verstehen I, S. 26–37.

[1] Die liberale Theologie . . ., in: Glauben und Verstehen I, S. 25.

lung gibt. Sie muß erst von dem eigentlichen Verständnis von Gott, Welt und Mensch her, wie es uns heute durch die Möglichkeiten der existentialen Interpretation zu explizieren eröffnet ist, kritisch hergestellt werden. Deshalb ist die Interpretation immer zugleich von der „Sachkritik" begleitet[1]. Schließlich sind alle Zeugnisse von diesem Zug zur Verfestigung und zum Traditionalismus erfaßt worden, der schon im neutestamentlichen Zeitalter in die frühkatholische Kirche einmündet.

Das von BULTMANN im Anschluß daran entwickelte Programm der Entmythologisierung des Neuen Testaments ist, das dürfte nun klar sein, nur der Versuch einer Auswertung der so gesehenen und herausgearbeiteten Geschichte des Urchristentums und der urchristlichen Literatur, die unserer Verkündigung zugrunde liegt. Die Zeugnisse des Neuen Testaments, die in einer religions- und zeitgeschichtlich bedingten Anschauungswelt stehen, sind erst dann richtig erkannt und verstanden – historisch wie theologisch –, wenn sie auf ihren Grund in der faktisch geschichtlichen Daseinsverfassung des Menschen unter dem Kerygma zurückgeführt werden.

Insofern die biblische Hermeneutik für BULTMANN ihren Grund in der Hermeneutik des Daseins hat, wird das brennende Problem des „garstigen breiten Grabens" zu überwinden versucht. Kierkegaards „Gleichzeitigkeit" wird in methodischer Hinsicht gewonnen auf dem Boden der existentialen Struktur des Daseins[2]. Auf diese Weise werden einerseits die Ergebnisse der historischen Forschung festgehalten mit allen Konsequenzen[3]; denn nur durch die historisch-literarische Analyse können die einzelnen Zeugniskomplexe und Geschichtsbereiche herausgearbeitet werden, die im einzelnen den Stoff für die Interpretation liefern. Andererseits liefert die existentiale Interpretation kritische Prinzipien für die literarische Analyse[4].

VI

Anscheinend haben wir mit dieser Darstellung BULTMANNS unser Thema etwas aus den Augen verloren; aber doch nur anscheinend, denn damit sollte deutlich werden, daß die HEIDEGGERsche Existen-

[1] S. schon die Besprechung BULTMANNS von K. BARTH, Die Auferstehung der Toten, in: Glauben und Verstehen I, S. 44.

[2] R. BULTMANN, Das Problem der Hermeneutik, ZThK 47 (1950), S. 67.

[3] Historisch-kritische Exegese und theologische Exegese sind für BULTMANN weder methodisch noch sachlich zu trennen. Zum Problem in der gegenwärtigen Theologie: G. EBELING, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode . . ., ZThK 47 (1950), S. 46.

[4] Vgl. BULTMANNS Analyse des 1. Johannesbriefes, in: Festgabe für Ad. Jülicher, S. 138–158, und besonders des Joh.-Ev.

tialanalyse über das Problem der Hermeneutik ihre Stellung in der Theologie erlangt hat, nicht aber von einer ontologischen Fragestellung her. Es zeigt sich an dieser Stelle auch in theologiegeschichtlicher Sicht das ganze Gewicht der historischen Komponente der Theologie. Aber während seit dem Beginn der historischen Erforschung der biblischen Überlieferung die Ergebnisse dieser Arbeit die Dogmatik in Schwierigkeiten brachten, so ist es diesmal der Versuch der Exegese, über die bloßen historischen und religionsgeschichtlichen Probleme hinauszukommen, der die systematische Theologie vor schwierigste Fragen führt. Diese Fragen hat F. Gogarten in positiver Weise aufgenommen und einen Ansatz für die Theologie in ihrer ganzen Breite zu gewinnen sich bemüht. Dabei hat er auch die bei Bultmann in ihrer ganzen Schärfe erfaßte hermeneutische Frage unter den Voraussetzungen der modernen Welt und das von Heidegger versuchte Denken in ihrer geschichtlichen wie sachlichen Genesis als theologische Frage zu begreifen und zu deuten unternommen[1].

Während Bultmann immer unmittelbar an der hermeneutischen Fragestellung bleibt, will Gogarten die theologie- und geistesgeschichtlichen Grundlagen der gegenwärtigen theologischen Situation überhaupt aufdecken, wie sie durch das Problem der modernen Welt und der modernen Wissenschaft gegeben sind. So tragen Gogartens Arbeiten weitgehend den Charakter problemgeschichtlicher Untersuchungen.

Uns interessiert hier besonders die Art und Weise, in der Gogarten die moderne Welt und das mit ihr verbundene Denken im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben sieht. Die ihn dabei leitende Fragestellung ist, „ob die Säkularisierung etwas ist, das, dem christlichen Glauben und seinem Wesen fremd und entgegengesetzt, diesem aufgezwungen wird und das ihn von außen her zerstört, oder ob sie ein Vorgang ist, der sich ganz folgerecht aus dem Wesen des christlichen Glaubens ergibt“[2]. „Es könnte ja sein, daß sie nur dann dem christlichen Glauben widerspricht und zu der heillosen Erscheinung wird, als die wir sie kennen, wenn sie nicht in ihrer Zugehörigkeit zum christlichen Glauben erkannt wird und wenn darum auch nicht die richtigen Folgerungen aus ihr gezogen werden können.“[3] Seine Fragestellung führt für Gogarten zur Aufgabe, „das Phänomen der Säku-

[1] Wir halten uns im wesentlichen an folgende Veröffentlichungen Gogartens: Der Mensch zwischen Gott und Welt, Heidelberg 1952. Entmythologisierung und Kirche, 2. Aufl. Stuttgart 1954. Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, Stuttgart 1953.

[2] Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, S. 8.

[3] Ebenda, S. 11.

larisierung nicht wie gewöhnlich von der Welt her, nämlich geistesgeschichtlich, sondern vom christlichen Glauben her zu sehen"[1]. Der theologische Ansatzpunkt ist ihm dabei die Lehre von Gesetz und Evangelium, die für ihn das zentrale Thema der christlichen Theologie ist[2]. Allerdings ist sie das nicht in einer bestimmten geschichtlichen Gestalt, sondern in ihrer ständigen Aktualität. Es widerspricht dem Wesen dieser Lehre, einfach in einer Gestalt, die sie in früheren Zeiten hatte, übernommen zu werden[3]. Bei Luther ist das Gesetz notwendig ein anderes als bei Paulus. Erst wenn es gelingt, hinter die geschichtliche Gestalt der Lehre zurückzukommen auf eine aktuelle Problematik, gibt es ein wirkliches geschichtliches Verstehen[4]. Gogarten interpretiert die Lehre von Gesetz und Evangelium mit den Begriffen „Welt" und „Personalität". Zur „Personalität" kommt der Mensch in der Welt unter dem Anruf des Wortes Gottes, das ihn zur Freiheit beruft und in seinem Gehorsam auch in der Freiheit bewahrt. Das Gesetz ist dem Menschen schon mit seiner Existenz in der Welt gegeben. In-der-Welt-sein heißt immer schon unter dem Gesetz sein. Damit lebt der Mensch im festen Umschluß durch die Welt, in der er sich aber auch birgt. Durch das Wort Gottes wird er aus dieser Umschlossenheit herausgenommen. Die Welt stellt für ihn nicht mehr das letzte Umgreifende dar, sie wird ihm zur Welt als dem Ort, an dem er sein Leben zu leben hat[5]. Wohl steht auch der Christ in der Welt, aber Gott ist für ihn nicht mehr eine immanente Größe, ein kosmologisches Prinzip, sondern „die Wirklichkeit des personalen Gegenübers". Gott begegnet „durch das Umgreifende der Weltwirklichkeit quer hindurch", indem er diese Weltwirklichkeit öffnet[6].

Von dieser Begegnung mit der Wirklichkeit Gottes her kann die Weltwirklichkeit ganz als sie selbst erkannt werden. Hier liegt für Gogarten aus der Sicht des christlichen Glaubens der Ansatz für die Säkularisierung der Welt, in der ihr eine echte Möglichkeit erschlossen wird, ganz Welt zu sein. In seinem „In-der-Welt-Sein" hat der Mensch alle geschichtlichen Möglichkeiten. Der Horizont seines Daseins ist nicht mehr der Kosmos als die umschließende Welt, sondern die Geschichte. Die Welt als Weltall wird der wissenschaftlichen Forschung und Durchdringung freigegeben.

Kirche und Theologie haben diese neue Situation nicht erkannt, zu der sie selbst maßgeblich beigetragen haben. Sie blieben der antiken Metaphysik verhaftet und tragen ihre Schuld mit an der Tatsache,

---

[1] Ebenda, S. 11 f.
[2] Der Mensch zwischen Gott und Welt, S. 35.
[3] Ebenda, S. 132.
[4] Ebenda, S. 134.
[5] Ebenda, S. 144.
[6] Ebenda, S. 146.

daß dem neuerschlossenen Welt- und Selbstverständnis des Menschen die christliche Verkündigung des Wortes Gottes nicht mehr zugänglich ist. Tritt sie doch weitgehend im Gewande kosmologischer Vorstellungen auf, die dem im christlichen Glauben begründeten Welt- und Selbstverständnis nicht mehr entsprechen.

Die Abwendung des Menschen vom Glauben an das Wort Gottes, durch das allein die Freiheit vom Umschluß durch die Welt begründet ist, hat zur Folge, daß die Ideologien historisch-soziologischer oder naturwissenschaftlicher Herkunft die Ganzheit der Welt herstellen wollen, die post Christum nur als Gabe Gottes im Glauben empfangen werden kann. Nur als Empfangender kann er die ihm überantwortete Welt schöpfungsgemäß und daher ihrer eigentlichen Bestimmung gemäß besorgen.

Wie HEIDEGGER leitet GOGARTEN das neuzeitliche Denken mit seinen Folgen, der Technik und der Naturwissenschaft, aus den christlichen Voraussetzungen des Abendlandes ab. Während es aber HEIDEGGER auf die antik-christliche Tradition zurückführt, wurzelt es bei GOGARTEN in der Begegnung des Menschen mit dem Worte Gottes. Die moderne Welt ist nicht als solche Abfall vom christlichen Glauben, im Gegenteil! Durch die Überformung der christlichen Botschaft mit antik-metaphysischen Kategorien, die ihrem Wesen fremd sind, ist der christliche Glaube in seiner eigentlichen Gestalt verdeckt worden. Aus dem rechtfertigenden Glauben wurde das Für-wahr-halten übernatürlicher Wahrheiten[1]. Durch die vorurteilsfreie historische Forschung, die auch vor „atheistischen Methoden" nicht zurückschreckte, ist diese Überformung zerstört worden. Daraus ergab sich die Notwendigkeit einer „grundlegenden Besinnung auf die Methode des theologischen Denkens"[2]. Erst mit dem geschichtlichen Verständnis der Existenz, wie es HEIDEGGER begrifflich in Ansatz gebracht hat, ist die Möglichkeit gegeben, die Situation des Menschen post Christum auch zu verstehen und konsequent auszusagen[3]. Der Mensch ist der Mündige, der in seinem Denken und Tun von keiner metaphysischen Voraussetzung mehr eingeschränkt ist. Die Frage ist nur, ob er diese Freiheit bewahren kann oder ob er nicht ständig neue geschichtsphilosophische Systeme schafft, in denen er die Zukünftigkeit Gottes vorwegnimmt und damit zugleich die Offenheit seiner Existenz verliert. Dann wird aus der Säkularisierung der „Säkularismus". Der

[1] Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, S. 168; vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, S. 229 f.
[2] Ebenda, S. 169.
[3] Entmythologisierung und Kirche, S. 56 ff.

Glaube ist der Hirte der Wirklichkeit Gottes in der Welt, „der die Wirklichkeit des von Gott vollbrachten Heils hütet . . . angesichts des Unheils, von dem der Mensch und die Welt aus ihrem in sich selbst heil sein wollenden Wesen bedroht sind". So bedeutet die Neuzeit mit allen Konsequenzen in einem „Verhängnis und Hoffnung"[1].

VII

Diese Übersicht über Ansatz, Durchführung und Ziel der existentialen Interpretation in der Theologie führt – wenn man den Weg des „seinsgeschichtlichen Denkens"[2] bei HEIDEGGER im Auge behält – zu einem merkwürdigen Ergebnis. Kommt es HEIDEGGER darauf an, das abendländische Denken in seiner Seinsvergessenheit zu entlarven, indem er „aus der Frühe des Anfangs" denkend die Metaphysik, die sich in der Technik vollendet, der „Verwüstung der Erde" bezichtigt[3], ist die Geschichte unserer Welt Unheilsgeschichte, so erkennen BULTMANN und GOGARTEN die moderne Welt mit ihrem Denken bis in die Ausläufe des Historismus mit seinen immanenten Forschungsmethoden und bis zum technischen Denken an. Die moderne Welt ist eine Gegebenheit, hinter die wir nicht zurückkommen, ja, sie ist wesentlich begründet im christlichen Glauben selbst, wie GOGARTEN zu zeigen unternommen hat[4]. – Dieses positive Verhältnis zur modernen Welt ist möglich und notwendig, weil auch das Denken BULTMANNS und GOGARTENS, wie jedes theologische Denken, seinen Angelpunkt im Verhältnis von Schöpfung und Erlösung hat. Jeder Zeit gilt das Evangelium von der richtenden Gnade Gottes des Schöpfers und Erlösers. Der christliche Glaube ist immer teleologisch ausgerichtet. Die Geschichte ist nie bloßer Abfall, sondern immer auch in Gottes providentia bewahrter Fortschritt auf ein Ziel[5]. Deshalb ist der Ruf des Wortes Gottes nie ein bloßes Zurück auf einen Anfang – das wäre

---

[1] Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit, S. 208.

[2] M. HEIDEGGER, Überwindung der Metaphysik, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, S. 71.

[3] Ebenda, S. 72: Diese „Verwüstung der Erde" kann für HEIDEGGER nur „aus der Frühe des Anfangs" erfahren werden und ist nicht etwa in diesen oder jenen Erscheinungen unseres Weltzustandes zu sehen.

[4] Der charakteristische Unterschied zwischen GOGARTEN und HEIDEGGER kommt auch darin zum Ausdruck, daß GOGARTEN den Zugang zum geschichtlichen Denken vom christlichen Glauben als Bindung an das Wort Gottes her gewinnt, während HEIDEGGER sich von Phänomenen leiten läßt, die auch im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben sichtbar werden, aber erst nach der Gewinnung des transzendentalen Horizontes der Zeit richtig interpretiert werden können.

[5] Natürlich kann dieser „Fortschritt" nicht mit geschichtlichen Erscheinungen unmittelbar identifiziert werden.

raumzeitlich, aber nicht theologisch gedacht –, sondern in diesem richtenden Rückruf ein Ruf auf Gottes Ziel. Die existentiale Interpretation bedeutet für BULTMANN deshalb die Entmythologisierung der Verkündigung und damit das Eingehen auf das moderne Selbst- und Weltverständnis, in dem der Mensch – wie eh und je – zwischen Gott und Welt existiert.

Damit zeichnet sich nun aber die Tatsache ab, daß die philosophische Frage nach dem Sein und die existential interpretierende Theologie je einen völlig verschiedenen Horizont haben. Man muß deshalb auch systematisch-theologisch darüber Rechenschaft abgeben, wie der Einbau der unter der Ausarbeitung der Frage nach dem Sein gewonnenen Begrifflichkeit in den theologischen Horizont überhaupt möglich ist. Zunächst hatte es den Anschein, als sei die Existentialanalyse „neutral". Hier wird gern auf den unveröffentlichten Vortrag HEIDEGGERS aus dem Jahre 1927 über „Phänomenologie und Theologie" oder auf den Brief „Über den Humanismus"[1], in denen HEIDEGGER sein Denken von allen theologischen Mißverständnissen abgrenzt, aber der Theologie das Daseinsrecht nicht abspricht[2], hingewiesen. Auch BULTMANN hält es für ein unberechtigtes Vorurteil, wenn man meint, daß der Entwurf einer „rein formalen" Existenzanalyse nicht möglich sei[3]. Aber hier müssen wir die theologischen „Voraussetzungen" BULTMANNS beachten. Das Verhältnis von Ontologie und Theologie ist für ihn nicht zu lösen in einer begrifflichen Abgrenzung. Die Entscheidung fällt in theologischer Sicht nur im existentiellen Gehorsam unter dem Anruf Gottes. Darin ist auch BULTMANNS immer wieder von ihm so kräftig unterstrichene Unterscheidung von „existentiell" und „existential" begründet. Ob die existentiale Interpretation zum konkreten Gehorsam und damit zum Hören der Verkündigung als Wort Gottes führt, das kann keine Frage der existentialen Analyse mehr sein. „Daß mir die Bibel nicht nur, wie andere Dokumente der Geschichte, eine Möglichkeit, meine Existenz zu verstehen, *zeigt*, für die ich mich entscheiden oder die ich abweisen kann, sondern daß sie darüber hinaus zu dem mich persönlich anredenden Worte wird, das mir Existenz *schenkt*, das ist eine Möglichkeit, die ich nicht vorausnehmen und als methodisches Prinzip der Auslegung in Rechnung stellen kann. Daß sie sich verwirklicht, ist – in traditioneller Terminologie gesprochen – das Werk des Heiligen Geistes."[4]

[1] Über den Humanismus, S. 36.
[2] Vgl. H.-H. SCHREY, in: M. Heideggers Einfluß auf die Wissenschaften, S. 14 ff.
[3] Entmythologisierung und Existenz-Philosophie, in: Kerygma und Mythos II, S. 193 f.
[4] Ebenda, S. 191 f.

Hier sehen wir den Ansatz der „dialektischen Theologie" in schärfster Zuspitzung. Der unendliche qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch wird nur auf dem schmalen Grat der existentiellen Begegnung mit dem Wort überwunden. Will der Mensch der Welt gegenüber von dieser Begegnung reden, so kann er das nur, indem er davon spricht, wie er von dieser Begegnung her sein Dasein versteht[1]. Auf diese Weise kann ein Übergreifen der Konsequenzen, die sich in der Ausarbeitung der Frage nach dem Sein bei HEIDEGGER ergeben, auf die theologische Fragestellung vermieden werden. Die „Neutralität" der Existenzanalyse ist nur von diesem Gottesverständnis her zu begreifen und ist nicht schon in ihrem eigenen Ansatz von vornherein begründet[2]. Gott bleibt ein Grenzbegriff, der auch in einem anderen Horizont und unter einer ursprünglicheren Fragestellung nicht umgriffen werden kann. Will HEIDEGGER den Raum schaffen, in dem „die Götter" erscheinen können[3], so schafft für BULTMANN die Existenzanalyse die Grundlage für ein explizites Verstehen der Offenbarung, wobei die Möglichkeit der Offenbarung selbst nicht mehr zur Debatte steht.

VIII

Es dürfte deutlich geworden sein, daß das theologische Problem der existentialen Begrifflichkeit bei BULTMANN und GOGARTEN in seiner ganzen Tiefe gesehen wird. Mißverständnisse können nur auftreten, wenn der theologische Ausgangspunkt dieser Hermeneutik außer acht gelassen wird. Er liegt im Gottesverständnis, dessen Herkunft aus dem Neuansatz der evangelischen Theologie seit 1920 nicht zu verkennen ist. BULTMANN hält diesen Ansatz mit letzter Konsequenz und Schärfe in der hermeneutischen Fragestellung durch[4]. Die Aus-

---

[1] Wenn G. KUHLMANN (ZThK NF 10 [1929], S. 42) fragt, ob nicht der theologische Gegenstand die Methode sprengt, so ist dem zuzustimmen. Dieser Gegenstand läßt sich ganz und gar nicht von einer „Methode" erfassen. Er ist als der „Ganz Andere" jenseits allen methodischen Bemühens um ihn. Aber weil er schlechthin jenseitig ist, deshalb kann von ihm nur so geredet werden, daß von der Entscheidung des Glaubens her von dem Menschen geredet wird, der diese Entscheidung gefällt und immer wieder zu fällen hat. Die Paradoxie der Offenbarung wird in ihrer vollen Schärfe bis zur letzten Konsequenz durchgehalten und bewährt sich darin, daß die Methode erhalten bleibt – freilich unter Voraussetzung des „Minuszeichens vor der Klammer", das nie in die Klammer hineingenommen werden kann zugunsten einer „theologischen" Methode mit Hilfe des Gottesgedankens.

[2] Vgl. dazu: Entmythologisierung und Existenz-Philosophie, in: Kerygma und Mythos II, S. 195.

[3] Über den Humanismus, S. 26.

[4] Wie sich dieser Ansatz in BULTMANNS Verständnis der synoptischen Tradition bemerkbar macht, habe ich im Rahmen meiner Abhandlung: Kerygma und Tra-

einandersetzung wird in der Tat mehr als bisher zu einer „Besinnung über den Ausgangspunkt" werden müssen[1]. Aber dieser Ausgangspunkt liegt nicht beim Problem des philosophischen Vorverständnisses, sondern gerade bei den theologischen Grundlagen, die in der evangelischen Theologie zur „Fahrt nach neuen Ufern" führten[2] und die daher im Zusammenhang mit dem Gespräch über die Theologie Rudolf Bultmanns nicht einfach vorausgesetzt werden dürfen, sondern mit in Frage stehen.

Die Frage der Philosophie und die Antwort der Theologie

Von Erwin Reisner

Wer nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie fragt, sollte sich klar darüber sein, woher er diese Frage überhaupt stellt, ob nämlich von der Philosophie oder von der Theologie her; denn eine neutrale Instanz, d. h. eine Instanz jenseits von Philosophie und Theologie, die über beide zu befinden hätte, kann es selbstverständlich nicht geben. Ich frage also immer schon entweder als Philosoph oder als Theologe und intendiere damit auch eine philosophische oder eine theologische Antwort. Ich kann hier gar nicht unparteilich fragen, sondern habe, indem ich frage, so oder so frage, bereits meinen Standpunkt bezogen, mich für eine philosophische oder eine theologische Lösung des Problems entschieden. Die Philosophie forscht nach einem noetisch Allgemeinen und versucht sodann von diesem aus alles, auch die theologischen Phänomene, ja die Theologie als Phänomen zu verstehen. Der Theologie dagegen ist das Allgemeine, bzw. der letzte alles begründende Grund, hinter den sich nicht weiter zurückfragen läßt, nämlich Gott oder Christus, durch Offenbarung vorgegeben, und so wird sie notwendig von daher alles, also auch das Phänomen Philosophie, zu interpretieren suchen. Daraus wird deutlich, nicht nur wie radikal verschieden die beiden möglichen Antworten ausfallen müssen, sondern darüber hinaus,

---

dition in der Hermeneutik Adolf Schlatters (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften Nr. 45, 1955), S. 34 ff. u. a. zu zeigen versucht.

[1] Vgl. K. Barth, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, 1952, S. 4.

[2] Vgl. ebenda, S. 52.

daß sie niemals nebeneinander bestehen können, weil die eine die andere jeweils ausschließt. Und das hat seinen Grund in den Ansatzpunkten, in den Voraussetzungen, von denen die Fragen ausgehen.

Nicht nur die Theologie, auch die Philosophie hat ihre Voraussetzung. Das philosophische Denken täuscht sich über sich selber, wenn es den Anspruch erhebt, voraussetzungsloses Denken zu sein. Der erste, der hier die Katze aus dem Sack gelassen hat, war Descartes mit seinem cogito, ergo sum. Die Voraussetzung aller Philosophie vor und nach Descartes war und ist das ego cogitans, das autonome subjektive Denken, und darum treffen alle Einwände, die sich gegen den ersten Cartesianischen Grundsatz erheben lassen, unvermeidlich die gesamte Philosophie. Diesem Grundsatz hat bereits Franz von Baader das *cogitor*, ergo sum als die andere, die theologische Urvoraussetzung entgegengehalten. Und zwischen dem cogito und dem cogitor gibt es keine Vermittlung.

Descartes nimmt das subjektive Ich und das heißt zuletzt nichts anderes als den seiner selbst bewußten Menschen als primäre Gegebenheit und fragt sodann von hier aus nach Gott. Die *Einsamkeit* des Ich wird so zum Ausgangspunkt des Philosophierens gemacht, von dem sich das denkende Erkennen zum Gottesverhältnis, zu der die Einsamkeit überwindenden Beziehung zum göttlichen Gegenüber fortzubewegen sucht. Für die Theologie aber ist gerade umgekehrt der gott-menschliche Dialog, die Gemeinschaft mit Gott das Ursprüngliche und kann demnach die Situation der Ich-Einsamkeit, aus der heraus nach Gott gefragt wird, als das Ergebnis eines Abfalls von nur sekundärer Bedeutung sein. Ich frage nach Gott, weil ich nicht mehr weiß, daß Gott nach mir fragt.

Die Philosophie ist das, was von der menschlichen Rede mit Gott übrigbleibt, wenn Gott als der andere Gesprächspartner fehlt, also der zum Monolog gewordene Dialog, der Anthropologos ohne Theologos. In der Philosophie ist der Mensch allein mit seinen Worten und seinen Gedanken. An die Stelle des realen Du setzt er ein bloß fingiertes, das er dann das Sein, das Absolute, den Urgrund, die Mitte, die Identität, den Geist oder vielleicht auch die Gottheit nennt. Und indem der Ort Gottes so unbesetzt bleibt oder mit Ersatzgöttern besetzt wird, verliert die Rede des Menschen ihre Substanz, ihren Wahrheitsgehalt, wird sie zur *Frage,* zur grundsätzlich unbeantwortbaren Frage, die gar nicht dorthin vorstößt, von wo sie beantwortet werden könnte. Diese Frage richtet sich immer schon an einen falschen Gott. Sie geht von Voraussetzungen aus, die alles Mögliche, aber eben das nicht voraussetzen, was allein Voraussetzung der Antwort sein könnte.

Martin Heidegger sagt einmal, die Philosophie sei „außer-ordentliches Fragen nach dem Außer-ordentlichen“[1]. Auch er erkennt also, daß die Philosophie ihrem Wesen nach Frage ist, und zwar die alles gewöhnliche Fragen übersteigende Frage nach dem alle gewöhnlichen und bekannten Ordnungen Übersteigenden, die *absolute* Frage nach dem Absoluten, und das bedeutet eben für uns – nicht für Heidegger –: die zur Frage gewordene *menschliche Hälfte des gott-menschlichen Dialoges,* die aus dem Ganzen herausgelöste und darum immer schon falsche Frage. Daraus läßt sich erkennen, inwiefern die Philosophie etwas mit der Theologie zu tun hat und inwiefern nicht, daß sie zwar gewiß ihren Ursprung im Gottesverhältnis hat, aber niemals aus sich und so, wie sie ist, das Gottesverhältnis restituieren und damit zur Theologie werden kann. Jede Theologie kann zur Philosophie entarten, aber keine Philosophie kann sich zur Theologie vollenden.

Das monologisch gewordene Denken hat es einerseits mit dem eigenen Ich des Denkers, andererseits mit dem bloßen Objekt, mit dem leblosen Gegenstand zu tun. Und je mehr es sich bemüht, darüber hinaus zu kommen, d. h. je weiter es die *Reflexion* treibt, um so tiefer verstrickt es sich in sein Verhängnis. Will es seinem Objektivismus entgehen, so verfällt es dem Subjektivismus, und will es diesen überwinden, dem Objektivismus. Alle angeblichen Transzendierungen seiner selbst erweisen sich so zuletzt als Illusionen. Der Dialog mit Gott, den ich abgebrochen habe, kann nicht von mir, sondern nur von Gott wieder aufgenommen werden; denn zum Dialog – und nur im Dialog ist die Wahrheit – gehören zwei. Einer ist da zu wenig. Und je größer die Anstrengungen sind, die dieser eine macht, um von sich aus die dialogische Beziehung wiederherzustellen, um so geringer werden seine Chancen, weil er sich ja so erst recht auf sein isoliertes Ich einschränkt und dem anderen verschließt.

In seiner Vortragsreihe über das „Geheimnis des Seins“ meint Gabriel Marcel in dem, was er *recueillement* nennt und was wir mit „Sammlung“ oder auch mit „Andacht“ übersetzen können, die geistige Haltung des Menschen sehen zu dürfen, die es ihm ermöglicht, über die Ich-Einsamkeit des autonomen Philosophierens hinauszukommen. Wir werden dem nur unter der Voraussetzung beipflichten, daß unter dem recueillement nicht ein dem Menschen verfügbares Vermögen verstanden wird, sondern wirklich die Andacht, nämlich das Sich-Herandenken an Gott, das nur zustande kommt, weil und indem Gott ihm von der anderen Seite her bereits entgegengekommen ist. Nur

[1] Einführung in die Metaphysik, S. 10.

dann darf ich mit MARCEL auch sagen: „In-sich-gehen bedeutet im Grunde Aus-sich-heraus-gehen", nur dann wird der „Akt innerer Umwandlung" zur „Heimkehr", zur Rückkehr in das Verhältnis vor aller Frage und vor aller Philosophie, also in das Urverhältnis. Aber hier redet MARCEL und rede auch ich, wenn wir recht reden, als Theologen und nicht mehr als Philosophen.

Falsch wäre es freilich, die Aktivität des Menschen bei einer eventuellen Wiederaufnahme des Gespräches mit Gott vollkommen zu leugnen und zu behaupten, daß hier nur Gott allein zu reden und der Mensch einfach zu schweigen hätte. Diese Behauptung wäre nichts weiter als die dialektische Umkehrung des Versuches, das abgebrochene Gespräch vom Menschen her wieder in Gang zu bringen, also des Versuches, mit Hilfe der reinen Philosophie den Weg zur Wahrheit zu finden. Gott verurteilt, wenn er sich offenbart, den Menschen nicht zur Stummheit, sondern erweckt ihn zur Rede, und zwar zur *freien* Rede, zur freien *Antwort;* denn die menschliche Sprache kann, wieder nach einem Wort von MARCEL, „vermutlich gar nicht anders gedeutet werden denn als Rückstrahlung des *Wortes,* also des Logos (der zweiten Person der Heiligen Dreieinigkeit)"[1]. Und je weniger sie davon an sich hat, je weniger sie diesen ihren Urcharakter erkennen läßt, um so mehr wird sie eben theologisch beurteilt zur bloßen Frage.

Nach der These von PAUL TILLICH kommt es der Philosophie, der Metaphysik oder, wie er sich ausdrückt, der Ontologie zu zu fragen, der Theologie hingegen zu antworten. Daß hier etwas Richtiges gesehen ist, will ich nicht bestreiten, aber die Richtigkeit wird doch zur Unrichtigkeit, wenn die philosophische Frage positiv auf die theologische Antwort hinzielend interpretiert werden soll. Die theologische Antwort ist nämlich gerade nicht die Antwort auf *die* Frage, die die Philosophie stellt; denn die Philosophie bleibt *antwortlose,* sozusagen aussichtslose Frage, und das theo-logische Wort kommt demgegenüber auf uns zu als *fraglose,* das bedeutet: als unerfragte und niemals zu erfragende, weil der Dimension des Fragens überhobene Antwort.

Der Mensch ist gar nicht zum Fragen, sondern zum Antworten geschaffen. Er hat das zweite und nicht das erste Wort im Gespräch mit dem Schöpfer. Auch als Fragender bleibt er immer noch einer, der das erste Wort zu haben beansprucht und sich den Antwortenden zum Mittel für seine eigenen Zwecke erwählt. Gerade so aber kann sich der Mensch als Geschöpf im Licht des Glaubens niemals darstellen. Das erste Wort hat vielmehr immer Gott, sei es als Gebietender oder als Fragender, als der, der dem Menschen seine Bestimmung in der Schöp-

[1]) Geheimnis des Seins, deutsche Ausgabe, S. 437.

fung zuweist, oder als der, der den Gefallenen fragt: „Adam, wo bist du?"

Adam wird zum Frager und drängt sich damit an die Stelle Gottes, indem er vom Baum der Erkenntnis ißt; denn erkennen wollen heißt ja etwas wissen wollen, was man noch nicht weiß, also eben die Haltung des Fragenden einnehmen. Die Wahrheit des Wissens ist die Wahrheit der Antwort auf eine mögliche Frage, die Wahrheit des Glaubens aber ist die Wahrheit der Fraglosigkeit, also die Wahrheit des Jenseits von Frage und Antwort. Jede Frage setzt die Reflexion auf das eigene Nicht-Wissen und den damit verbundenen Wunsch zu wissen voraus. Der Frager hat es demnach in erster Linie gar nicht wirklich mit dem Gegenstand seiner Frage, sondern mit sich selber zu tun. Auf sein Ich und nicht auf jenen kommt es ihm in Wahrheit an. Und das eben steht dem Glauben genau entgegen. Der Fragende fragt auf sich hin, statt von sich weg. Die Lösung kann darum, worauf wir immer wieder werden hinweisen müssen, nicht die Antwort auf seine Frage, sondern nur die Aufhebung der ganzen Fragesituation sein.

Die Frage intendiert zwar eine Antwort, aber immer nur eine solche, die sie auch schon *antizipiert,* die gewissermaßen auf ihrer eigenen Ebene liegt, sich ihren eigenen Kategorien einfügt. Gerade das aber gilt nicht von der theologischen Antwort im Verhältnis zur philosophischen Frage, die aus der Gottverlorenheit oder Gottverlassenheit heraus gestellt wird und demgemäß, wenn überhaupt einen Gott, so doch nur einen *Ab-Gott* antizipiert, der der Ab-Wesenheit des lebendigen Gottes entspricht. Das gleiche trifft übrigens auf alle menschlichen Fragen zu, soweit sie sich auf Dinge von religiöser Relevanz richten. Erfolgt hier eine echte theologische Antwort, d. h. eine Antwort des Theo-Logos, so nur in der Weise, daß sie die Sinnlosigkeit und Verkehrtheit der Frage als solcher aufdeckt. Zwei typische Fragen etwa, wie sie in den Evangelien die Menschen an Jesus richten, lauten: „Was muß ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe?" (Luk 10, 25) und: „Welches wird das Zeichen sein deiner Zukunft (Parusie) und des Endes (der Vollendung) der Welt?" (Matth 24, 3) Auf die erste Frage folgt als Antwort das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, mit dem gesagt wird, daß nicht der Mensch etwas zu tun hat, sondern an ihm etwas getan werden muß; auf die zweite die Mahnung: „Sehet zu, daß euch nicht jemand verführe", indem er euch nämlich auf diese Frage euren Erwartungen gemäß antwortet und sich so als falscher Prophet, als falscher Christus erweist.

Die Philosophie, die philosophische Frage endet notwendig in der absoluten Aporie, weil sie von allem Anfang an nichts weiter als Aporie

war. In ihrem endgültigen Fazit kommt ihr innerster Kern zum Vorschein. Man wird also nicht glauben dürfen, daß die sich die Antwort selbst verbietende reine philosophische Frage nach dem Sein so etwas wie eine letzte und höchste Weisheit wäre, zu der sich das philosophische Denken nach manchen Fehlspekulationen nun endlich doch durchgerungen hat, etwa im Sinn des Goethewortes, nach dem es uns ziemt, das Erkennbare zu erkennen und das Nicht-Erkennbare schweigend zu verehren; denn nicht als Weisheit, sondern als Torheit wird dieses Denken in der bis ins letzte ehrlichen Aporie offenbar. Auch nicht an ein fruchtbares „Scheitern" in der „Grenzsituation" wie bei Jaspers, an ein Herankommen an die Schwelle des Transzendenten oder dergleichen darf hier gedacht werden. Das alles berührt nicht im entferntesten die Transzendenz, aus der allein die Antwort wirklich kommen könnte, und hält sich immer noch in der Sphäre der heillosen Dialektik von Sein und Nicht-Sein, die für alle bloße Philosophie und auch schon für alle Mythologie ultima ratio bleibt.

In der streng konsequenten und insofern radikal ehrlichen Philosophie Heideggers wird das der Frage korrelative Vakuum, die Leerstelle des göttlichen Gegenüber als das „Sein des Seins des Seienden" definiert, wenn man das eine Definition nennen kann. In Wahrheit aber ist dieses absolute Sein doch nur das Nichts, das von sich aus niemals das Seiende in seiner Existenz begründen oder bestätigen, sondern höchstens aufheben kann. Trotzdem ist es ohne Zweifel der vollendete philosophische Ausdruck für das Transzendente, das eben als das Nichts die absolute Frage an das gleichfalls radikal fragwürdige Seiende darstellt. Wird die Philosophie zur reinen Frage, zur Frage Heideggers: „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?", dann entspricht sie also nicht der theologischen Antwort, sondern der Antwortlosigkeit, der Nicht-Offenbarkeit. Darum bemerkt Heidegger selbst, daß wer auf dem Boden des Glaubens steht, so nicht fragen kann, ohne sich selbst als einen Gläubigen aufzugeben mit allen Folgen dieses Schrittes; denn was in dieser Frage eigentlich gefragt wird, ist für den Glauben eine Torheit[1].

Alles Fragen ist in sich dialektisch und zweideutig. Es zielt einerseits auf die Realität des Erfragten und stellt andererseits, indem es danach fragt, seine Irrealität fest. Es hat so an dem Erfragten teil und auch nicht teil. Es langt über sich hinaus zu ihm hin und bleibt doch auch wieder, auf sich selber bezogen, von ihm geschieden. In der ersten Hinsicht unterordnet sich der Frager dem Erfragten, in der zweiten

[1]) A.a.O., S. 5 f.

überordnet er sich ihm, in der ersten läßt er sich vom Erfragten ausgehen, in der zweiten geht er von sich aus. Der Fragecharakter der Frage nimmt zu mit der Verminderung des Realitätsmomentes und der Steigerung des Irrealitätsmomentes im Erfragten; denn sofern der Frager das Erfragte überhaupt noch im Blick hat, hat er auch noch oder schon die Antwort. Allerdings hört die Frage auf, Frage zu sein, sowohl wenn das Realitätsmoment wie auch wenn das Irrealitätsmoment vollkommen verschwindet. Im zweiten Fall steht das Erfragte außer Frage, denn es hat Sein; im ersten wird die Frage sinnlos, denn sie zielt auf das Nicht-Sein. Die der konkreten Frage jeweils *entsprechende* Antwort ist eine Resultante aus Realitäts- und Irrealitätskomponenten, die genau mit dem Mischungsverhältnis beider in der Frage selbst übereinstimmt. Man kann darum weder nach dem Nichts noch nach Gott fragen. Die angebliche Frage nach Gott ist in Wahrheit immer schon Frage nach einem relativ irrealen und also nach einem falschen Gott, nach einem Gott des Wissens und nicht nach dem Gott des Glaubens.

Genauer noch als das bisher geschehen ist, wird nun das Wesen der Frage phänomenologisch klarzulegen sein. Dabei ist vor allem die faktische *Trichotomie* der Frage zu beachten. Fragen heißt *jemanden nach etwas fragen*. In dem Satz: „Ich frage jemanden nach etwas" hat man es erstens mit einem *Frager* (ich), zweitens mit einem *Befragten* (jemanden) und drittens mit einem *Erfragten* (etwas) zu tun. Sowohl Befragter und Erfragtes wie auch Frager und Befragter können unter Umständen zusammenfallen. Das erste geschieht, wenn ich etwa *dich nach dir* frage, das zweite, wenn ich mir z. B. ein mathematisches Problem vorlege, dessen Lösung ich mir zutraue. Der Befragte kann ebenso wie der Frager immer nur eine *Person* sein, das Erfragte dagegen hat dem Grad seiner Geschiedenheit vom Befragten entsprechend *dinghaften* Charakter. Aber – und diese Feststellung ist von größtem Gewicht – auch der Befragte verliert an persönlichem Wert, sofern ich ihn nur nach etwas frage, weil er mir damit aus einem Selbstzweck zu einem bloßen Mittel zum Zweck wird. Ganz ernst genommen als Person ist er nur, solange ich ihn nach ihm selber frage, solange er also auch den Gegenstand der Frage bildet. Wird im äußersten Grenzfall das Erfragte vom Befragten gänzlich losgelöst zum selbständigen freischwebenden Problem, demgegenüber der Befragte als dieser Besondere völlig gleichgültig erscheint, so geht genau besehen seine Rolle, d. h. die Rolle des zur Antwort Berufenen auf mich selbst, den Frager über. Ich stelle hier eigentlich die Frage an mich. Ich bin Frager und Befragter in einer Person. Und eben von dieser Art sind im Grunde alle wissenschaftlichen

wie auch alle rein philosophischen Fragen. In der echten trichotomen Frage ist der Befragte das *reale* anwesende Gegenüber des Fragers, das Erfragte dagegen das Irreale und Abwesende. Je mehr sich demnach der Akzent vom Befragten auf das Erfragte verlagert, um so mehr geht die Frage auf Irrealität, d. h. um so mehr wird sie überhaupt zur Frage im eigentlichen Sinn. Die Realität verdichtet sich auf den Frager, und indem am Ende dieser mit dem Befragten identisch wird, erweist sich das Erfragte als reine Irrealität, nämlich als eine bloße Funktion, als ein Vorstellungserzeugnis des Fragers.

Es ist ein großer Unterschied, ob ich z. B. auf der Straße einer fremden Stadt einen beliebigen Passanten nach dem Weg zum Bahnhof, oder ob ich aus einer wirklich tiefen Not heraus einen Freund um Rat frage. Im zweiten Fall erscheint, wie jeder leicht einsehen wird, die persönliche Realität des Befragten unvergleichlich wichtiger als im ersten, obgleich in beiden Fällen zweifellos die Frage auf ein Erfragtes geht. Der Unterschied besteht offenbar darin, daß mir der andere dort einen Dienst leisten soll, der mit ihm als mit diesem einmaligen Menschen gar nichts zu tun hat, während er hier gerade als solcher gefordert ist; denn indem er mir den erbetenen Rat gibt, tritt er zu mir in eine persönliche Beziehung. Mir liegt alles an seinem unersetzlichen Selbst. Ich erfrage sozusagen mit seinem Rat auch ihn, ja ich gebe mich in seine Verfügung. Ich erwarte von ihm nicht nur irgendeine neutrale Antwort, sondern er als dieses Du soll mir Antwort sein. Sein Rat läßt sich von ihm gar nicht ablösen. Als der, der sich mir Rat gebend schenkt, wird er mir zum Helfer, ja zur Hilfe. So antwortet Gott in Christus auf alle de profundis gestellten Fragen des Menschen. Die Antwort Gottes kann überhaupt niemals etwas anderes als Gott selber sein.

Ich frage *nach* dem Weg zum Bahnhof, aber ich frage *um* Rat. Der Unterschied zwischen der Frage *„nach etwas“* und der Frage *„um etwas“* ist ungefähr der gleiche wie jener zwischen der Rede *„über etwas“* und der Rede *„von etwas“*[1]. Die Frage *um etwas* muß ihrem Wesen nach immer auch Frage *an jemanden* sein, was von der Frage *nach etwas* keineswegs gilt. In dem Maß nämlich, in dem mir der andere, an den ich die Frage richte, zum Mittel wird im Blick auf das, nach dem ich frage, also gewissermaßen die Aufgabe einer Rechenmaschine übernimmt, die ich nach bestimmten Resultaten befrage, geht die eigentliche Aktivität und Spontaneität des Antwort-Aktes von ihm auf mich über, bin im Grunde ich es, der da antwortet und den Befragten nur

[1] Siehe meinen Artikel: Zur Logik des Logos, in: Theologia Viatorum, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Berlin, 1950.

als Werkzeug, nur als technisch eingefügtes Zwischenglied in dem von mir selbst in Gang gebrachten Prozeß des Antwortvollzuges benützt. So wird deutlich, daß mit der Verlagerung des Gewichtes auf das „nach" der Frage diese immer mehr zu einer Frage an mich wird, zu einem *Problem,* dessen endgültige Lösung *mir* zufällt. Der Passant, der Irgendjemand, den ich nach dem Weg zum Bahnhof frage, kommt als Person für mich gar nicht in Betracht. Ich bediene mich seiner nur aus Bequemlichkeit, vielleicht, weil es mir zu umständlich wäre, den umfangreichen Stadtplan, den ich in meiner Rocktasche trage, hervorzuziehen und im Gehen auszubreiten. Ich könnte aber natürlich sehr wohl auch das tun und mir so die Frage ohne Inanspruchnahme eines anderen Menschen selbst beantworten.

Reine Frage nach etwas, die den Befragten vollkommen ausschaltet, ist das wissenschaftliche Problem. Der Antwortende bin hier ich, aber das doch so, daß es mir, wenigstens unmittelbar, nicht auf mich, sondern allein auf den Gegenstand der Frage, auf das Erfragte ankommt. Die philosophische Frage hat insofern die gleiche Struktur wie die wissenschaftliche, als in ihr gleichfalls der Frager mit dem Befragten zusammenfällt, aber, und das unterscheidet sie wieder von dieser, auch das Erfragte, also das „nach" der Frage wird zuletzt mit dem Frager und dem Befragten identisch. *Ich frage mich nach mir,* das ist die eigentliche Grundform alles philosophischen Fragens. Gewiß gibt es auch philosophische Fragen anderer Art, wie die Frage nach dem Sein, nach dem Sinn der Welt usw. Die philosophische Problematik erstreckt sich auf das gesamte Dasein in Raum und Zeit. Im Mittelpunkt dieser Gesamtheit jedoch stehe ich als der Inbegriff aller Fragwürdigkeit. Nur weil und sofern ich mir fragwürdig bin, erscheint mir auch das andere fragwürdig, und so zielt hier jede Frage nach irgend etwas am Ende eben doch auf mich.

Mit der Feststellung, daß die philosophische Frage sich erstens an den Frager richtet und zweitens nach ihm fragt, ist allerdings noch nicht ausgemacht, daß der Frager auch imstande wäre, sich seine Frage zu beantworten. Im Gegenteil: das ausweglose Insichkreisen der philosophischen Frage läßt sie sogar prinzipiell unbeantwortbar erscheinen. Die Fähigkeit, mir selber Fragen zu beantworten, nimmt ab mit der Offenheit für andere, mit der Bereitschaft und dem Vermögen, mich ohne Voreingenommenheit mit meinen Fragen an andere zu wenden. Es ist also keineswegs so, daß das innere Zwiegespräch des Philosophen mit sich selber lebhafter und ergebnisreicher wird, indem der echte Dialog mit dem persönlichen Gegenüber verstummt, sondern genau umgekehrt. Indem ich nämlich die lebendige Beziehung zur

Du-Welt verliere, verringert sich auch mein eigener Ich-Umfang. Ich reiche sozusagen nicht mehr hinaus in die Region des Antwortmächtigen und kann mir infolgedessen auch selbst keine Antworten mehr geben. Ich frage andauernd immer nur mich nach mir in der unheiligen Trinität oder Trichotomie meiner inneren Dialektik. Ich werde zum Nur-noch-Fragenden, zum monologisch, ja zum monomanisch Fragenden, der, indem er sich fragt, ins Leere fragt und am Ende nur noch in öder Monotonie das zu sagen weiß, was sich rein analytisch aus dem formalen Satz der Identität A ist A oder Ich ist Ich von selbst ergibt. An diesem Punkt ist ungefähr die moderne Existenzphilosophie heute angelangt. „Das Dasein ist ein Seiendes, das sich zu seinem Sein verhält." (Heidegger) Die Philosophie wird sich so ihrer selbst bewußt als die tautologische Frage des sich selbst problematisch gewordenen, weil von seinem Grund gelösten und um sich selbst kreisenden menschlichen Selbst nach sich selbst.

Der Gegenstand der wissenschaftlichen Frage ist das Objektive, der der philosophischen Frage der alles begründende Grund, aber das in der Weise, daß die Frage sich nicht *an* den Grund richtet, sondern *nach* ihm fragt, ihn also zum Objekt macht, was er seiner Natur nach niemals sein kann. An die Stelle des Befragten jedoch, der in Wahrheit der Grund, nämlich Gott sein müßte, tritt der Fragende, der sich seine Frage vorlegt und zu beantworten sucht. Er also setzt sich tatsächlich als Grund, als das, wonach er fragt, d. h. er setzt sich als Fragender mit dem Befragten *und* dem Erfragten in Eines, und so kehrt die Frage in sich zurück. Die *theologische* Frage – ein Ausdruck, der freilich nur mit allem Vorbehalt zu gebrauchen ist – richtet sich jedoch an Gott als an den Befragten und Erfragten zugleich. Hier wird aber ein Unterschied zu machen sein zwischen der im engeren Sinn theologischen und der naiv religiösen Frage, bzw. zwischen theologischem und religiösem Denken überhaupt; denn beide sind nicht dasselbe. Das religiöse Denken nämlich beruht auf unmittelbarem Gottesbewußtsein, gleichgültig welcher Art der bewußte Gott ist, während das eigentlich theologische Denken die Gebrochenheit dieses Bewußtseins zur Voraussetzung hat. Dem philosophischen Denken gegenüber haben allerdings beide Gott als Realität vor sich, und zwar das religiöse als selbstverständliche, das theologische als geoffenbarte Realität. Theologie gibt es streng genommen nur im Christentum und nicht auch in den anderen sogenannten „Religionen". Religion ist „vor der Reflexion", Theologie „nach der Reflexion", wobei etwa an Kierkegaards bekannte Unterscheidung zwischen den Religionen A und B zu denken wäre. Die Religion kennt die Philosophie noch nicht, die Theologie

wächst sozusagen aus ihren Ruinen. Cogito, ergo sum, das ist, wie wir schon hörten, der philosophische Satz schlechthin; cogitor, ergo sum dagegen ist nicht etwa ein religiöser, sondern eben ein theologischer Satz, der ohne jenen ersten gar nicht möglich wäre. Er bedient sich vielmehr seiner Kategorien, um sie ad absurdum zu führen, er pfropft sich ihnen auf, um etwas ganz anderes aus ihnen zu machen.

Die wissenschaftliche, genau so wie die philosophische Frage erwartet die Antwort innerhalb der Dimension, in der sie gestellt wird, die theologische Frage muß wissen, daß die Antwort aus einer dem Fragen jenseitigen Dimension kommt, ja sie ist überhaupt nur *theologische* Frage, sofern sie im Fragen das Fragen bereits hinter sich gelassen hat. Wie in der formalen Logik die Prämissen die unerschütterliche Grundlage der Konklusion sind und bleiben, während sie in einer lebendigen und wahrhaft fruchtbaren Logik von der in Erscheinung tretenden Konklusion abgebaut und ins Unwirkliche aufgelöst werden – eine Tatsache, die schon *Hegel* sehr deutlich herausgestellt hat –, so gründet sich auch nach dem bloß rationalen Verständnis von Frage und Antwort diese auf jene, wogegen die echte Antwort die Situation der Frage und damit die Frage selbst in die Irrealität, in das Reich des immer schon Vergangenen und Überwundenen verweist. Gabriel Marcel etwa fragt dem bloßen Buchstaben seiner Rede nach ganz gewiß nach dem „Sein", genau so wie irgendein Philosoph, z. B. Heidegger, aber dennoch steht die Frage bei ihm bereits im Licht der Antwort, in der das Sein gar nicht mehr „Sein", sondern Gott heißt, und diese Antwort macht den philosophischen Klang der Frage unerheblich, ähnlich wie im ontologischen Gottesbeweis des Anselm von Canterbury das von allem Anfang an im Glauben ergriffene zu Beweisende den bloß logischen Hergang des Beweises unerheblich macht. Wäre der Beweis einfach das, was er rein rational zu sein vorgibt, dann könnte er niemals zum Ziel kommen, wie auch eine nur philosophische Frage nach dem Sein außerstande wäre, die theologische Antwort auszulösen. Die philosophische Frage kann von sich aus zu keiner Transzendenz Zugang finden, es wäre denn, daß sie heimlicherweise bereits in der Transzendenz steht und damit genau besehen weder philosophisch noch Frage ist.

Jede Frage setzt voraus, daß der Frager gegenwärtig oder anwesend, das Erfragte ungegenwärtig oder abwesend sei. Erfragt wird also ein räumliches oder zeitliches Nicht-Hier, ein Dort oder Damals oder Dereinst. Antwort aber bedeutet Gegenwart und Anwesenheit des Erfragten, sowie Ungegenwart und Abwesenheit des Fragers *als des Fragers*. Für die philosophische Frage gilt immer, daß sich der Frager hier und

das von ihm Erfragte dort befindet. Er, der autonome Frager ist und bleibt der Anwesende. Daran kann auch die Antwort nichts ändern, die ihm seine Anwesenheit gerade bestätigen soll. Für die theologische Frage hingegen kehrt sich das Verhältnis um: Das Erfragte ist hier und anwesend, der Frager dort und abwesend. In der Haltung des Fragens wird er schließlich offenbar als der, nach dem vom Erfragten gefragt wird, d. h. als der grundsätzlich Fragwürdige und in Frage Gestellte, freilich nur, solange er sich noch in der Situation des Fragens befindet und Gott darum für ihn noch der Deus absconditus ist, anders ausgedrückt: solange er die Antwort ihrer ganzen Wahrheit nach noch nicht erfahren hat.

Als der in Frage Gestellte durch den verborgenen Gott ist der Mensch nur die dialektische Umkehrung des philosophischen Fragers und noch nicht der im Glauben Erkennende. Darin aber kann die theologische Frage noch nicht ihre Antwort und Erfüllung finden; denn die Erfüllung müßte die *Außerfragestellung* sowohl des Erfragten wie auch des Fragers sein. Die Antwort erhebt beide in die Fraglosigkeit, d. h. sie steht zur Frage in keinem komplementären Verhältnis, sondern rückt eine Seinsebene in den Blick, auf der es die Frage – auch die theologische Frage – überhaupt nicht gibt und geben kann. Die theologische Frage zielt demnach eigentlich gar nicht auf Antwort im Normalsinn dieses Wortes, sie zielt vielmehr auf *Erlösung* aus der Fragwürdigkeit, auf einen Zustand, der alles Fragen hinfällig erscheinen läßt, auf eine Wirklichkeit, in der das Fragen vergessen ist wie ein Traum nach dem Erwachen. Solange ich noch frage, meine ich, als der die Antwort Empfangende derselbe zu bleiben wie der, der da fragt. Die Antwort Gottes aber verwandelt mich in einen anderen, der nicht und niemals fragt.

Innerhalb der Welt, in der gefragt wird, erscheint die Antwort auf die theologische Frage, also auf die Frage an Gott und nach Gott als das *Kreuz des Fragers,* dem zuletzt, da er sich selbst in den Abgrund der Fragwürdigkeit gestürzt sieht, nur die absolute Frage bleibt: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Aber nicht das Kreuz, sondern die *Auferstehung* ist die wahre Antwort oder die antwortende Wahrheit, die endgültige Aufhebung alles Fragens.

Theologische Frage und theologische Antwort verhalten sich also zueinander wie Kreuz und Auferstehung oder, was dasselbe ist, wie *Gesetz und Evangelium.* Solange ich in irgendeiner Weise die erwartete theologische Antwort, nämlich die Antwort des Theo-Logos ungebrochen als direkte Antwort auf meine Frage verstehe, befinde ich mich noch auf dem Boden vorchristlicher Religiosität, auf dem Boden des

Thomas, der nur glauben will, wenn er sieht. Die christliche Antwort aber erfolgt anderswo, eben dort, wo der Frager dem Antwortenden nicht mehr als Frager gegenübersteht, sondern der Welt aller möglichen Fragen entnommen ist, jenseits der Schwelle, die dem irdischen Blick immer nur als Todesschwelle erscheint. Es ist zwar nicht so, wie behauptet wurde, daß wir im Scheitern die Transzendenz erfahren, aber es ist allerdings so, daß wir, indem sich der Transzendente uns offenbart, scheitern, und zwar gerade und vor allem als Fragende scheitern, um in die Fraglosigkeit erhoben zu werden.

Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern

Von Gerhard Friedrich

I

Wenn wir von Jesus als dem Hohenpriester sprechen, denken wir ausschließlich an das, was der Hebräerbrief über ihn sagt, da Jesus sonst nirgendwo im Neuen Testament als Hoherpriester bezeichnet wird. Abgesehen von dem Wort findet sich nach Ansicht vieler Forscher in den andern Schriften des Neuen Testaments auch die Sache nicht[1]. Daraus hat man dann gefolgert, daß die Übertragung der Hohenpriestervorstellung auf Jesus in Verbindung mit dem Opferaussetzen eine „im eigentlichen Sinn originelle Konzeption des Verf." des Hebräerbriefes ist[2], zu der er eventuell durch die alexandrinische Schule angeregt wurde[3], wo Philo den uranfänglichen Logos als den wahren Hohenpriester beschrieben hatte[4]. Jedenfalls glaubte man, dem Autor des Hebräerbriefs das Verdienst zuerkennen zu müssen, den Gedanken des Hohenpriesters in die urchristliche Theologie eingeführt zu haben.

In neuerer Zeit mehren sich die Stimmen, die die Basis der hohenpriesterlichen Christologie im Urchristentum verbreitern wollen. DE WETTE hat in seiner Erklärung des Hebräerbriefes[5] darauf hinge-

---

[1] G. HOLLMANN, Der Hebräerbrief. In: Die Schriften des NT, 3. Aufl. hrsg. v. W. BOUSSET u. W. HEITMÜLLER III (1917) zu 10, 18; J. M. NIELEN, Gebet und Gottesdienst im NT (1937) 137; E. RIGGENBACH, Bibelglaube und Bibelforschung (1909) über: Melchisedek, der Priesterkönig von Salem, S. 58; J. BONSIRVEN, Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus Christ. Nouvelle Revue théologique 66 (1939) 783; M. E. CLARKSON, The antecedents of the High-Priest theme in Hebrews. Anglican Theological Review 29 (1947) 89; M. MEINERTZ, Theologie des NT II (1950) 239; I. G. H. HOFFMANN, Jésus Messie juif. Aux Sources de la Tradition chrétienne (1950) 109.

[2] O. SCHMITZ, Die Opferanschauung des späteren Judentums (1910) 280; H. WINDISCH, Der Hebräerbrief. In: Hdb. z. NT hrsg. v. H. LIETZMANN, 2. Aufl. (1931) 13.

[3] HOLLMANN, aaO zu 10, 18.

[4] Philo, Gig 52; Migr Abr 102; Som I 214 f.; II 183 ff.; Spec leg I 66.

[5] W. M. L. DE WETTE, Kurze Erklärung des Briefes an die Hebräer. In: Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum NT 2. Aufl. (1847) z. St.

wiesen, daß die Idee des Hohepriestertums Hebr 2, 17 nicht genügend vorbereitet sei. Aber er hat daraus noch nicht die Konsequenzen gezogen. Wenn der Verfasser des Hebräerbriefes Jesus wirklich in der urchristlichen Gemeinde zum ersten Mal als Hohenpriester bezeichnet hat, dann dürfte er diesen Titel nicht so selbstverständlich auf Jesus anwenden, wie er es tut, sondern er müßte seinen Lesern erklären, wie er dazu kommt und inwiefern Jesus als Hoherpriester bezeichnet werden kann. A. SEEBERG vermutet, daß der Schreiber des Hebräerbriefs „diesen Begriff nicht etwa vor Abfassung unseres Schreibens gebildet hat, sondern daß er ihm von früher her vertraut war“ [1]. Derselben Ansicht ist A. J. B. HIGGINS [2]. Nach seiner Meinung ist die hohepriesterliche Christologie aus Spekulationen erwachsen, die aus dem Glauben an die Erhöhung des auferstandenen Christus in die himmlische Welt kommen. M. E. CLARKSON [3] dagegen leitet sie aus dem Kreuzestode Jesu ab. Sie sei in Kleinasien entstanden, wohin sich die Act 6, 7 erwähnten jüdischen Priester der christlichen Gemeinde infolge der Verfolgung begeben hatten, da sie dort Johannesjünger wußten, auf deren Gastfreundschaft sie rechneten, zumal sie mit der Familie des Priesters Zacharias Luk 1, 5 bekannt waren. In diesen Kreisen christlicher Priester, bei denen der Kreuzestod Jesu zunächst als freiwillige Annahme des stellvertretenden Leidens betrachtet wurde, entstand die Anschauung von dem willentlichen Selbstopfer Christi, woraus sich dann die Lehre von Jesus als Priester und Opfer entwickelte. Weniger phantasievoll, dafür aber zutreffender sind die Ausführungen von E. KÄSEMANN [4], der sagt, daß dem Hebräerbrief „dieser Titel aus der Gemeindeliturgie her bekannt“ gewesen sei. Ein Vergleich der Aussagen des Hebräerbriefs mit dem 1. Klemensbrief [5] läßt vermuten, daß beide die Bezeichnung „Hoherpriester“ aus der Liturgie entnommen haben, woraus man schließen kann, daß diese Vorstellung älter ist als der 1. Klemens- und auch der Hebräerbrief [6]. G. SCHILLE [7] hat neuerdings den Versuch gemacht, das formulierte Bekenntnis über den Hohenpriester aus dem Hebräer-

---

[1] A. SEEBERG, Der Brief an die Hebräer (1912) 28, vgl. R. GYLLENBERG, Die Christologie des Hebräerbriefs. ZsystTh 11 (1934) 674.

[2] A. J. B. HIGGINS, Priest and Messiah. Vet. Test. 3 (1953) 335 f.

[3] M. E. CLARKSON, aaO 89–95.

[4] E. KÄSEMANN, Das wandernde Gottesvolk (1939) 124; O. MICHEL, Der Brief an die Hebräer. In: Krit.-exeget. Kommentar über das NT XIII, 8. Aufl. (1949) 19.

[5] 1. Kl 36, 1; 61, 3 und 64, 1.

[6] R. KNOPF, Die zwei Clemensbriefe. In: Hdb. z. NT, Ergänzungsband (1920) zu 1. Kl 36, 1; vgl. E. KÄSEMANN, aaO 107 f.

[7] G. SCHILLE, Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefs. ZNW 46 (1955) 84 ff.

brief herauszuschälen, und er findet es Hebr 5, 5 und 7–11. Auch Hebr 7, 1–3 sei ursprünglich ein urchristlicher Hymnus auf den Priesterkönig Christus gewesen, der vom Verfasser des Hebräerbriefs auf Melchisedek angewendet worden ist.

Sollte es zutreffen, daß die Priesterchristologie zum urchristlichen Bekenntnis gehört hat, dann müßte sie in irgendeiner Form auch sonst im Neuen Testament konstatierbar sein. Schon RIGGENBACH hat darauf aufmerksam gemacht, es fehle im Neuen Testament „nicht an der Erinnerung, daß der Sohn Gottes priesterlich für die Seinen eintrete (Röm 8, 34 und 1. Joh 2, 1)"[1]. In der Tat berühren sich die Worte des Paulus Röm 8, 34 mit den Worten des Hebräerbriefs. Wenn Paulus schreibt „welcher ist zur Rechten Gottes", so spielt er auf Ps 110 an, der für die Hohenpriesterchristologie des Hebräerbriefes eine große Rolle spielt: *ἔχομεν ἀρχιερέα, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς* Hebr 8, 1 vgl. 10,12. Nach den Ausführungen des Hebräerbriefs gehört zu den Aufgaben des Hohenpriesters, daß er für die Seinen vor Gott eintritt: *εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν* Hebr 7, 25 vgl. 9, 24. Paulus schreibt von Christus: *ὃς καὶ ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν* Röm 8, 34. Nach MICHEL[2] hat Paulus „hier offenbar eine bekenntnisartige, liturgische Tradition vor Augen, welche die Erhöhung nach Ps 110, 1 beschreibt und diese durch die priesterliche Funktion des ‚Eintretens' für uns ergänzt". Auf die hohenpriesterlichen Anspielungen des 1. Petrusbriefes hat BOLEWSKI[3] hingewiesen. Christus wird 1. Petr 2, 25 *ποιμήν*, 5, 4 *ἀρχιποίμην* genannt. Wenn es zutrifft, daß Sach 11 unter „Hirt" der Hohepriester zu verstehen ist[4], dann könnte mit den Ausdrücken *ποιμήν* und *ἀρχιποίμην* an das hohepriesterliche Wirken Jesu gedacht sein, was auch 1. Petr 2, 5 der Fall sein würde, wenn man *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* auf *ἀνενέγκαι* bezieht[5]. Den Nachweis, „daß die Idee des Hohenpriestertums Christi nicht eine Spezialität des Autors ad Hebr war, sondern zu dem eisernen Bestand des Schriftbeweises der apostolischen Männer gehört hat", versucht O. MOE zu führen[6]. Er findet Hinweise auf das Hohepriestertum Christi im 1. Petrus-

[1] E. RIGGENBACH, aaO 42.

[2] O. MICHEL, Der Brief an die Römer. In: Krit.-exeget. Kommentar über das NT 10. Aufl. (1955) z. St.

[3] H. BOLEWSKI, Christos archiereus. Diss. Halle (1939) 84.

[4] Vgl. F. HORST, Die 12 kleinen Propheten. In: Hdb. z. AT hrsg. v. O. EISSFELDT, 2. Aufl. (1954) z. St.

[5] H. WINDISCH und H. PREISKER, Die katholischen Briefe. In: Hdb. z. NT hrsg. v. G. BORNKAMM, 3. Aufl. (1951) zu 1. Petr 2, 5.

[6] O. MOE, Das Priestertum Christi im NT außerhalb des Hebräerbriefs. ThLZ 72 (1947) 338.

brief[1], im Römerbrief[2], im Epheserbrief[3], im Johannesevangelium[4], im 1. Johannesbrief[5] und in der Apokalypse[6]. Interessant sind die Ausführungen von C. Spicq[7], der den Zusammenhang zwischen der Theologie des Hebräerbriefes und der des Johannesevangeliums herausarbeitet. Nach seiner Ansicht sind die Gedanken des Hebräerbriefs über das Hohepriestertum nicht etwas durchaus Originelles, sondern durch das Johannesevangelium veranlaßt, wo Jesus bereits als der große Hohepriester betrachtet wird. Die Tempelreinigung Joh 2, 13 ff. sei ein priesterlicher Akt, das ungenähte Gewand Jesu Joh 19, 23 ein Hinweis auf das Gewand des Hohenpriesters[8]. Auch das Gebet Jesu Joh 17, das nicht erst David Chytraeus im 16. Jahrhundert, sondern bereits Cyrill von Alexandrien von dem Hohenpriestertum Jesu her verstehen[9], und andere Stellen des Johannesevangeliums weisen auf das hohepriesterliche Wirken Jesu. Der Verfasser des Hebräerbriefs hätte nach der Meinung von Spicq vieles über Jesus als Hohepriester nicht so schreiben können, wie er es getan hat, wenn er nicht aus dem Johannesevangelium entscheidende Anregungen empfangen hätte.

Gewiß ist nicht alles, was für eine alte, im Urchristentum weit verbreitete hohepriesterliche Christologie angeführt worden ist, überzeugend. Aber aufs Ganze gesehen wird man sagen dürfen, daß die Anschauung von Christus als dem Hohenpriester älter ist, als man bisher weithin angenommen hat. Ist diese im Urchristentum in irgendeiner Form verbreitet gewesen, so erhebt sich die Frage, ob sie nicht auch bei den Synoptikern anzutreffen ist. Diese Frage wird um so dringender, wenn man nicht nur vom Hebräerbrief zu den Evangelien zurückschreitet, sondern wenn man von der jüdischen Religionsgeschichte aus auf die Synoptiker zugeht.

II

Das Testament der 12 Patriarchen, die Damaskusschrift und die am Toten Meer gefundenen Handschriften zeigen, daß das Judentum

---

[1] 1. Petr 2, 24 und 3, 18.
[2] Röm 3, 25; 5, 2 und 8, 34.
[3] Eph 2, 18; 5, 2.
[4] Joh 17, 19.
[5] 1. Joh 2, 1 f.
[6] Apk 1, 6.
[7] C. Spicq, L'origine johannique de la conception du Christ-prêtre dans l'Epître aux Hébreux. Aux Sources de la Tradition chrétienne (1950) 258 ff.
[8] Ex 31, 10; Lev 21, 10; Josephus, Ant 3, 161, vgl. auch H. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch II (1924) zu Joh 19, 23. Schatzhöhle 50, 16 zitiert nach P. Riessler, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel (1928): „Sie gingen der drei Dinge verlustig und wurden ihnen entfremdet, dem Prophetentum durch das Kreuz, dem Priestertum durch das Zerreißen des Rockes und dem Königtum durch die Dornenkrone."
[9] C. Spicq, L'Epître aux Hébreux I (1952) 122 A. 5.

nicht nur auf den Menschensohn und auf den politischen Messias, sondern auch auf den messianischen Hohenpriester gewartet hat[1]. Wie man aus den Bemerkungen in den Targumim über Elias, den Hohenpriester der Messiaszeit, schließen kann, ist diese Vorstellung im jüdischen Volke sehr viel verbreiteter gewesen, als man gemeinhin annimmt[2]. Messias heißt der Gesalbte, und gesalbt wurde nicht nur der König, sondern auch der Hohepriester, so daß er im Alten Testament *ὁ ἀρχιερεὺς ὁ κεχρισμένος* Lev 4, 3 oder *ὁ ἱερεὺς ὁ χριστός*[3] genannt wird. Auch später in Talmud und Midrasch konnte משיח den mit Öl gesalbten oder den durch Bekleiden mit den vier hohepriesterlichen Gewändern geweihten Hohenpriester bezeichnen[4]. Sach 4, 14 sind der Aaronide Josua als Hoherpriester und der Davidide Serubabel als weltlicher Fürst „die beiden Gesalbten". Wie der König, so wird auch der Hohepriester eine eschatologische Gestalt. Die Doppelheit der Heilspersonen begegnet uns wiederholt in den *Testamenten der 12 Patriarchen*[5], wenn dort Levi und Juda besonders herausgehoben werden, weil aus ihnen das Heil für Israel kommt[6]. Allerdings ist man sich über die Deutung dieser Aussagen nicht einig. Vielfach hat man sie als christliche Interpolationen angesehen[7], die die Abstammung Jesu als Priester aus dem Stamme Levi und als König aus dem Stamme Juda vorbereiten sollten[8], oder die durch die Betonung des Stammes Levi die Würde Jesu als messianischen Hohenpriesters mit der priesterlichen Herkunft Marias begründen sollten, weil sich wegen der Lehre von der Jungfrauengeburt die Ansprüche Jesu auf den davidischen Thron mit der davidischen Abstammung Josephs nicht mehr rechtfertigen ließen[9]. In dem Ausscheiden christ-

---

[1] W. Staerk, Soter. BFTh II 31 (1933) 56 ff.; P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde (1934) 190 ff.

[2] J. Jeremias, ThW II 935, 5 ff.

[3] Lev 4, 5. 16; 6, 22 (15) vgl. Ex 28, 37 (41); 29, 7; 40, 13; Lev 7, 35 f.; 8, 12; 16, 32; 21, 10; Num 35, 25; Sir 45, 15.

[4] J. Levy, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim 2. Aufl. III (1924) 270 b.

[5] G. R. Beasley-Murray, The two Messiahs in the Testaments of the twelve Patriarchs. JThSt 48 (1947) 1–12.

[6] Test Rub 6, 10 ff.; Isaschar 5, 7; Dan 5, 4. 10; Naph 8, 2; Gad 8, 1; Jos 19 10 f.

[7] F. Schnapp, Die Testamente der 12 Patriarchen untersucht (1884). Ders., Die Testamente der 12 Patriarchen. In: Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT hrsg. v. E. Kautzsch (1921). Der Versuch von M. de Jonge, The Testaments of the 12 Patriarchs (1953) (vgl. auch I. T. Milik, Le Testament de Levi en Araméen. Rev. Bibl. 62 [1955] 406), die Schrift auf einen christlichen Autor zurückzuführen, der jüdisches Material verwertet hat, ist nicht zwingend.

[8] E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes. 4. Aufl. III (1909) 345.

[9] L. Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte (1922) 331.

licher Interpolationen ist man sicher zu weit gegangen[1]. Es ist auch gar nicht die Ansicht der Testamente, daß es sich nur um eine einzige Person handelt, die sowohl aus Juda wie aus Levi stammen werde[2], sondern es geht um zwei Heilsbringer. Das kommt Test Sim 7, 1 f. ganz klar zum Ausdruck: „Gehorchet Levi und Juda und erhebt euch nicht gegen diese beiden Stämme, denn aus ihnen wird uns aufsprossen das Heil Gottes. Denn es wird der Herr aus Levi einen Hohenpriester erwecken, und aus Juda einen König." Diese Stelle zeigt deutlich, daß zwei verschiedene Heilspersonen erwartet werden, die aus verschiedenen Stämmen kommen und verschiedene Funktionen ausüben. Test Rub 6, 8 spricht von dem *ἀρχιερεὺς χριστός* aus Levi und 6, 12 von dem *βασιλεὺς αἰώνιος* aus Juda. Messianischer Priester und messianischer König gelten nicht als Konkurrenten. Sie stehen nach den Testamenten der 12 Patriarchen aber auch nicht gleichberechtigt nebeneinander, sondern der messianische Hohepriester überragt weit an Geltung den messianischen König[3].

Dieselbe Anschauung finden wir in der *Damaskusschrift*, wo wiederholt vom Messias aus Aaron und Israel gesprochen wird[4]. Auch hier gehen die Ansichten, was die Redewendung zu bedeuten hat, sehr auseinander. Man wird dem Ausdruck wohl kaum gerecht, wenn man annimmt, Aaron und Israel sei eine Umschreibung für das Volk Israel, das sich aus dem Priester- und Laienstande zusammensetzte, so daß die Wendung „Messias aus Aaron und Israel" nur bedeuten würde: Der Messias kommt aus diesem so zusammengesetzten Volk[5]. Auffällig ist die Reihenfolge Aaron und Israel. Nach Charles[6] handelt es sich um einen Messias, der nicht Davidide ist, sondern dessen Vater aus Israel und dessen Mutter aus priesterlichem Geschlecht stammte. Diese These leuchtet wenig ein. In einem solchen Falle hätte der Verfasser doch wohl den Stammvater väterlicherseits genauer angegeben und ihn zuerst genannt und dann erst den Stammvater der Mutter. Im Gegensatz dazu hat Ginzberg die Aussagen wohl richtiger interpretiert, wenn er meint, daß an zwei Personen gedacht ist. Der Mes-

---

[1] W. Bousset, Die Testamente der 12 Patriarchen. ZNW 1 (1900) 141 ff. R. H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the 12 Patriarchs (1908). Ders., The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English II (1913) 291 ff.

[2] V. Aptowitzer, Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabb. u. pseudoepigraphischen Schrifttum (1927) 91.

[3] Test Jud 21, 2 f. Weitere Stelle s. u.

[4] 12, 23 (15, 4); 14, 19 (18, 8); 19, 10 f. (B 9, 10); 20, 1 (B 9, 29).

[5] W. Staerk, Die jüdische Gemeinde des Neuen Bundes in Damaskus. BFTh 27, 3 (1922) 96; P. Volz, Eschatologie 2. Aufl. 193.

[6] R. H. Charles, Pseudepigrapha 795.

sias Aarons soll Elia sein, den man in der jüdischen Tradition mit dem Hohenpriester Pineas, dem Enkel Aarons, identifiziert, und der Messias Israels der Sohn Davids, der der endzeitliche Friedefürst ist[1]. Die Wendung „Messias aus Aaron und Israel" ist nach Ginzberg entweder ein verkürzter Ausdruck für „Messias aus Aaron und Messias aus Israel", oder vielleicht steht entsprechend der eigentümlichen Orthographie der Damaskusschrift משוח für משוחי[2]. Der Plural „die heiligen Gesalbten" findet sich 6, 1 (8, 3). Da die Handschriften der Damaskusschrift erst aus dem 10. und 12. Jahrhundert stammen, könnte die singularische Form eine Korrektur der mittelalterlichen Abschreiber sein, die die Erwartung von 2 Messiassen nicht kannten und deshalb den Plural als einen Schreibfehler ansahen[3]. Da die Damaskusschrift sehr viel Verwandtschaft mit den Testamenten der 12 Patriarchen hat, ist anzunehmen, daß die verschiedenen Formulierungen der beiden Schriften über die messianische Erwartung dasselbe aussagen wollen: Es gibt zwei eschatologische Heilspersonen, die priesterliche und die königliche. Auch die in den Testamenten der 12 Patriarchen so charakteristische Unterordnung des Königs unter den Priester kommt in der Damaskusschrift zum Ausdruck. Einmal wird dem Hohenpriester stets der Vortritt vor dem König gegeben, indem immer zuerst vom Messias aus Aaron und dann erst vom Messias aus Israel gesprochen wird. Dann ist sicher nicht ohne Absicht erwähnt[4], daß David sich der Polygamie schuldig gemacht hat – die ihm allerdings verziehen worden ist – und daß David das Gesetz nicht kannte, bis der Priester Zadok kam (Dam 5, 1 [7, 5]). Nach 2. Kön 22 hat der Hohepriester Hilkia das Gesetzbuch gefunden. Da die Damaskusschrift das zadokidische Priestertum betont, wird hier nicht Hilkia, sondern sein Großvater Zadok erwähnt. Der Priester bringt die Thora und damit die Erkenntnis, der König dagegen ist der Unkundige und darum der Irrende. Vielleicht ist hier auch 7, 15 (9,7) zu nennen, wo das Wort Amos 9, 11 von der Hütte Davids umgedeutet wird, indem für König Gemeinde eingesetzt wird[5]. Auch in der Damaskusschrift steht also wie in den Testamenten der Patriarchen der messianische Hohepriester im Vordergrund, nicht aber der Sohn Davids.

---

[1] Ginzberg 351 und 362.

[2] Ginzberg 353.

[3] K. G. Kuhn, Die beiden Messias Aarons und Israels. New Testament Studies 1 (1955) 173 A. 6.

[4] P. Kahle, Die Gemeinde des Neuen Bundes u. die hebr. Handschriften aus der Höhle. ThLZ 77 (1952) 407.

[5] Charles, Pseudepigrapha 796 und H. Bolewski, Diss. Halle (1939) 33.

Daß wir es in allen diesen Äußerungen mit zwei eschatologischen Heilspersonen zu tun haben, zeigen vollends die in *Qumran* gefundenen Schriften und Fragmente. In der Schrift „Serek ha eda", die „die Ordnung für die Gesamtgemeinde Israels in der Endzeit" aufstellt (1, 1), heißt es bei der Schilderung des Gemeinschaftsmahles der eschatologischen Gemeinde: „Niemand (darf zulangen) beim Anbruch des Brotes und (des Weines) vor dem Priester. . . Und da (nach soll) der Messias Israels zulangen zum Brot (und zum Wein und nach) ihm die ganze Gemeindeversammlung, ein je (der entsprechend) dem ihm zukommenden Ehrenplatz." (2, 18 ff.)[1] Der Priester ist hier offensichtlich das übergeordnete Haupt von Gesamtisrael, wie es einige Zeilen vorher 2, 12 gesagt wird. Er nimmt den ersten Platz in der Gemeinde ein, und unter seinem Präsidium versammeln sich die Söhne Aarons. Erst nach ihm rangiert der Messias Israels als politischer Führer. Dieser ist wahrscheinlich ein Sohn Davids, der den eschatologischen Krieg führt[2]. In Sect 9, 10 f. begegnet uns der aus der Damaskusschrift bekannte Ausdruck „Messias Aarons und Israels", nun aber nicht in der verkürzten bzw. korrumpierten Form, sondern voll ausgeschrieben. Der Plural Messiasse ist wohl kaum als ein Schreibfehler anzusehen, wie man wiederholt angenommen hat[3]. Ebenso unbefriedigend ist der Vorschlag Rowleys[4], der ganz dem von Staerk bei der Damaskusschrift entspricht: Der Ausdruck Messias Aarons und Israels soll besagen, daß der Messias aus der Sekte kommen werde, die Aaron und Israel repräsentiert. Auch die andern Versuche, die man gemacht hat, den Passus zu erklären, entspringen mehr oder weniger dem Bestreben, die ungewohnte Vorstellung von zwei Messiassen zu beseitigen. Nach Silberman[5] ist mit dem in Sect 9, 10 erwähnten Propheten Elia gemeint, der das Salböl wieder zurückbringen wird, das Josua verborgen hatte, so daß in der darauf-

[1] K. G. Kuhn 169 und D. Barthélemy und I. T. Milik, Discoveries in the Judaean Desert I. Qumran Cave I (1955) 110.

[2] I. T. Milik, Qumran Cave I (1955) 128 berichtet, daß in Höhle IV zwei Texte gefunden sind, nach denen die Sekte auf den davidischen Messias gewartet hat.

[3] K. Schubert, Die jüdischen und judenchristlichen Sekten im Lichte des Handschriftenfundes von En Fescha. ZkTh 74 (1952) 53 A. 103. Ders., Bemerkungen zum Verständnis einiger Termini in den Handschriften von En Fesha und im Damaskusdokument. ThLZ 77 (1952) 331 A. 1. Vgl. F. Nötscher, Jüdische Mönchsgemeinde und Ursprung des Christentums nach den jüngst am Toten Meer aufgefundenen hebräischen Handschriften. Bibel und Kirche (1952) 35.

[4] H. H. Rowley, The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls (1952) 41; L. H. Silberman, The two Messiahs of the Manual of Discipline. Vet. Test. 5 (1955) 77. Nach W. H. Brownlee, John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls. Interpretation 9 (1955) 82 f. ist der Prophet der Messias, dem Männer beigesellt sind, die aus dem Priestertum und aus den Laienstämmen kommen.

[5] Silberman 81 f.

folgenden Zeit die Hohenpriester nicht mehr durch Salbung mit Öl, sondern durch Anlegen der verschiedenen Gewänder in ihr Amt eingesetzt wurden. Da nach dem Kommen Elias das Salben wieder möglich ist, soll der Ausdruck „Gesalbte" nicht eschatologisch, sondern kultisch verstanden werden: Nun werden der Hohepriester und der König wieder wie in alter Zeit zu ihrem Amt gesalbt. Demnach würde es sich Sect 9, 10 f. gar nicht um zwei Messiasse handeln, sondern um die Salbung des Priesters und des Herrschers. Nun gibt aber die erwähnte Stelle in Serek ha eda den eindeutigen Beweis, daß man in der Sekte mit dem eschatologischen Hohenpriester und mit dem messianischen König gerechnet hat, so daß man die Worte in der Sektenschrift am besten so nimmt, wie sie uns überliefert sind und wie es das nächstliegende Verständnis ist[1]. Dann haben wir es an der betr. Stelle evtl. sogar mit drei eschatologischen Heilsgestalten zu tun: dem Propheten, dem Messias Aarons und dem Messias Israels. An der Spitze steht der Prophet, der entsprechend Deut 18, 15 der Nachfolger des Moses ist und als der neue Gesetzgeber angesehen wird. Es folgt der Messias Aarons, der aus dem Stamme Levi stammt und Hoherpriester der Endzeit ist, und schließlich der Messias Israels aus dem Stamme Juda, der als der Sohn Davids die weltliche Macht repräsentiert[2].

Das dreifache Amt, von dem in der christlichen Dogmatik so viel gesprochen wird, ist nicht eine Konzeption der Kirche. Die Zusammenstellung: Prophet, Priester und König findet sich häufig in der Umwelt des Neuen Testaments[3]. Sie begegnet uns bereits im Alten Testament[4]. Wie die Reihenfolge König – Priester – Prophet – Bewohner an einigen Stellen zeigt[5], handelt es sich um eine absteigende Linie. Der König ist dort der Inhaber des höchsten Amtes. Ihm folgen der Priester und der Prophet. Nach Philo war Moses außer Gesetzgeber auch König, Priester und Prophet[6]. Nach Josephus vereinigte Hyrkanus in seiner Person die drei höchsten Ämter: Die Herrschaft

---

[1] M. Burrows, The Messiahs of Aaron and Israel. Angl. Theol. Review 34 (1952) 204–206; B. Otzen, Die neugefundenen hebräischen Sektenschriften und die Testamente der 12 Patriarchen. Stud. Theol. 7 (1953) 154; K. G. Kuhn, New Test. Studies 1 (1955) 168 ff.

[2] M. Black, Servant of the Lord and Son of Man. Scottish Journal of Theology 6 (1953) 6 f.

[3] B. Murmelstein, Adam. Ein Beitrag zur Messiaslehre. Wiener Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes 35 (1928) 268 ff. W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (1938) 13 und 52. G. Vermès, Quelques traditions de la communauté de Qumran. Cahiers Sioniens 9 (1955) 58.

[4] Jer 2, 26; 4, 9. [5] Jer 8, 1; 13. 13.

[6] Vit Mos II 3. 187. 292.

über das Volk, das Hohepriestertum und die Prophetenwürde[1]. Wenn Philo bemerkt, daß der Priester nicht nur die weltlichen, sondern auch die religiösen Interessen vertritt und daß der Prophet auf Grund göttlicher Offenbarung das kundtut, was der Verstand nicht begreift[2], so scheint hier eine Steigerung vorzuliegen. Das ist offensichtlich Test Lev 8, 14 f. der Fall: „Ein König wird aus Juda erstehen und ein neues Priestertum errichten: seine Erscheinung ist geliebt wie eines Propheten des Höchsten." Wiederholt wird in der Schatzhöhle von dem dreifachen Amt gesprochen, das Adam und dann in Besonderheit den Juden geschenkt war[3]. Euseb I 3, 8 sagt dann von Christus, er sei „allein Hoherpriester des Alls, allein König der Gesamtschöpfung und allein der Erzprophet des Vaters unter den Propheten"[4].

Die Erwartung des hohepriesterlichen Messias war nicht nur in den Sektenkreisen am Toten Meer lebendig. Dort ist sie wohl entstanden und hat sich mit der Davidssohneschatologie verbunden. Aber sie ist von den Sektenleuten in das Volk und von da aus auch in die rabbinische Theologie eingedrungen, indem der volkstümliche Elias zum Hohenpriester der Endzeit wurde. Aus der Zusammenschau des Bundesschlusses mit Levi Mal 2, 4 f. und der Ankündigung des Boten Elia Mal 3, 1. 23 ff. entstand die Anschauung, daß der kommende Elias der messianische Hohepriester sein wird, der mit dem König der Endzeit zusammen auftreten wird[5]. Diese Zusammengehörigkeit von Priester und König ist noch nicht genügend beachtet worden. Immerhin ist es bemerkenswert, daß nicht nur in der Damaskusschrift und in der Sektenrolle der königliche Gesalbte „Messias Israels" heißt, sondern daß dieses auch Tg Jonathan zu Micha 4, 8 der Fall ist[6]. Als Beispiele für die Erwartung von zwei Heilspersonen

---

[1] Josephus, Ant 13, 299; Bell 1, 68 f.

[2] Philo, Vit Mos II 187.

[3] Schatzhöhle 2, 18 heißt es von Adam: „Dort ward er zum König, Priester und Propheten gemacht." Vgl. 4, 1. 48, 29: „An einem Freitag ward Adam das Königtum, Priestertum und Prophetentum gegeben; an einem Freitag ward das Königtum, Priestertum und Prophetentum den Juden genommen." 50, 13 f.: „Drei Ehrengaben, wie es keine kostbareren mehr gibt, waren früher den Juden geschenkt worden: das Königtum, das Priestertum und das Prophetentum. Das Prophetentum durch Moses, das Priestertum durch Aaron und das Königtum durch David."

[4] Nachdem von dem dreifachen Amt Abrahams gesprochen ist, sagt Chrysostomus Hom. 3, 7 zu 2. Kor 1, 12 (MPG 61, 417): *οὕτω καὶ σὺ γένῃ βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς καὶ προφήτης ἐν τῷ λουτρῷ.* Vgl. auch 411.

[5] H. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch IV (1928) 789. J. Jeremias, ThW II 935, 3 ff.

[6] „Und du, Messias Israels, der wegen der Sünde der Gemeinde Zion verborgen gehalten wird, in deine Hand wird die Königsherrschaft kommen." Vgl. auch Tg Jes 16, 1. 5.

seien folgende Stellen erwähnt: Midr Ps 43 § 1 (134a) vgl. Str.-B. I 87 und IV 791: „Jenem Geschlecht (in Ägypten) hast du Erlösung gesandt nur durch zwei Erlöser, s. Ps 105, 26: ‚Er sandte Mose, seinen Knecht, Aaron, den er erwählt hatte.‘ Und auch diesem Geschlecht (in der messianischen Zeit) sendet er zwei, die jenen (zwei) entsprechen: ‚Sende dein Licht und deine Wahrheit‘ Ps 43, 3; ‚dein Licht‘ das ist der Prophet Elias aus dem Hause Aaron . . . und ‚deine Wahrheit‘ das ist der Messias ben David . . .“ Tg Jerusch I Dt 30, 4 vgl. Str.-B. IV 462 und 797: „Wenn eure Zerstreuten wären an den Enden des Himmels, so wird euch von dort der Memra Jahwes eures Gottes zusammenbringen durch Elias, den Hohenpriester, und euch von dort heranholen durch den König, den Messias.“ Tg Kl 4, 22 vgl. Str.-B. IV 462 f.: „Dann wird er vergelten deine Sünden, Gemeinde Zion, und du wirst erlöst werden durch den König, den Messias, und Elias, den Hohenpriester.“ Pirque Maschiach (Beth ha-Midr 3, 72,1) vgl. Str.-B. IV 798: „Am Ende der 45 Tage wird dort aufsprossen Elias und der König, der Messias, bei ihm, und dort wird ihnen Elias frohe Botschaft bringen.“

Wenn, wie wir gesehen haben, weite Kreise des Judentums auf den messianischen Hohenpriester gewartet haben, dann erhebt sich mit Recht die Frage, ob diese Erwartung sich nicht in irgendeiner Weise auch in den Synoptikern widerspiegelt, zumal die hohepriesterliche Christologie der Urchristenheit bekannt war und sie sich nicht nur im Hebräerbrief findet, sondern älter ist als dieser. Da Christos = Messias nicht nur den gesalbten König bezeichnet, sondern auch den gesalbten Hohenpriester, werden wir an allen Stellen der Synoptiker, in denen Christus nicht schon zum Namen geworden ist, fragen müssen, ob hier ursprünglich der messianische König oder der eschatologische Hohepriester gemeint ist.

III

Wir beginnen unsere Untersuchung nicht mit den Stellen, in denen Jesus als Christus bezeichnet wird, sondern mit den Erzählungen von den Heilungen Dämonischer, über die K. L. Schmidt das Urteil gefällt hat, daß sie „stilistisch die ursprünglichsten und sachlich die bedeutsamsten sind“[1]. Mk 1, 24 sagt der Dämonische zu Jesus: „Ich kenne dich, wer du bist, der Heilige Gottes.“ Ganz ähnlich spricht Petrus Joh 6, 69 zu Jesus: „Du bist der Heilige Gottes!“ Diese Anrede erscheint allen Auslegern befremdend; denn sie ist nach Bult-

[1] K. L. Schmidt, Jesus Christus. RGG² III 145.

MANN[1] nicht eine „der geläufigen Messias-, Heilands- oder Erlösertitel aus der jüdischen oder hellenistisch-gnostischen Tradition". Daß der Dämon bei der Anwendung seines Abwehrzaubers Jesus gerade mit diesem Namen anruft, überrascht; denn „der magische Zweck erforderte sowohl möglichst genaue Rezitierung des zauberkräftigen Spruches wie auch möglichst zutreffende Anrede", schreibt BAUERNFEIND[2]; und er bemerkt: „Der Gegenstand eines magischen Wortes muß so genau bezeichnet werden, daß keine Ungewißheit übrig bleibt."[3] Da aber nach der bisherigen Ansicht der Titel „Heiliger Gottes" sehr unklar und unbestimmt ist, muß man annehmen, daß er zu einer Vorstellungswelt gehört, die wir nicht kennen bzw. bisher nicht erkannt haben.

B. WEISS[4] schreibt, daß die beiden Ausdrücke *χριστός* und *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* miteinander verwandt sind, weil beide auf die durch die Salbung erlangte Weihe hinweisen. In der Tat gehören die beiden Titel zusammen; denn die Evangelisten wechseln sie miteinander aus. Während Mk 1, 24 die Dämonen Jesus den Heiligen Gottes nennen, bezeichnen sie ihn Luk 4, 41 als den Christus, und Joh 6, 69 heißt das Petrusbekenntnis nicht: „Du bist der Christus" wie Mk 8, 29, sondern „Du bist der Heilige Gottes". Aus diesem Stellenvergleich kann man schließen, daß der Heilige Gottes dasselbe bedeutet wie der Christus. Dann ist aber mit Christus sicher nicht der politische König, sondern eher der eschatologische Hohepriester gemeint. Woher kommt es, daß der Messiaspriester der Heilige Gottes genannt wird?

Heilig ist ein Ausdruck dafür, daß Personen oder Sachen zur göttlichen Sphäre gehören. Diese Gottzugehörigkeit kommt in besonderer Weise im Kultus zum Ausdruck. Darum wird gerade von den Priestern Heiligkeit gefordert und Heiligkeit von ihnen ausgesagt. Sie müssen sich heiligen[5] bzw. sie werden von Gott selbst geheiligt[6]. Sie sind *ἅγιοι τῷ κυρίῳ*[7] und gelten als Heilige 2. Chron 23,6. Der Hohepriester trägt das Stirnband *ἁγίασμα κυρίου* Ex 28, 36. Er besitzt „Heiligkeit der Ewigkeit"[8]. Aaron wird Sir 45,6 *ἅγιος* genannt wie Gott es ist, und Ps 105 (106), 16 heißt er direkt *ὁ ἅγιος κυρίου*. Diese

---

[1] R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes. In: Krit.-exeget. Komm. über das NT 11. Aufl. (1950) 344.
[2] O. BAUERNFEIND, Die Worte der Dämonen im Markusevangelium (1927) 16.
[3] Ders. 16 A. 5.
[4] B. WEISS, Lehrbuch der biblischen Theologie des NT[6] (1895) 61 A. 1.
[5] Ex 19, 22; 2. Chron 5, 11.
[6] Lev 21, 15; 22, 9.
[7] Lev 21, 6 f. vgl. 2. Chron 35, 3.
[8] J. JEREMIAS, Jerusalem zur Zeit Jesu II. Die sozialen Verhältnisse. B. Hoch und niedrig (1937) 15.

Stelle ist ein beachtlicher Hinweis für das Verständnis von Mk 1, 24[1]. Ist der alttestamentliche Hohepriester der *ἅγιος κυρίου*, dann wird man vermuten dürfen, daß der Dämon mit *ἅγιος τοῦ θεοῦ* Jesus als den messianischen Hohenpriester anspricht, von dem in besonderer Weise Heiligkeit ausgesagt wird. Möglicherweise ist mit *ἅγιον ἁγίων* Dan 9, 24 der gesalbte Hohepriester der Endzeit gemeint[2]. Während vom messianischen König Sanftmut und Gerechtigkeit Test Jud 24, 1, verständiger Rat, Tatkraft und Gerechtigkeit Ps Sal 17, 37, geistgewirkte Weisheit, Gerechtigkeit und Stärke Ps Sal 18, 7 gerühmt wird, vom Menschensohn Weisheit, Einsicht, Lehre und Kraft Äth Hen 49, 3 und Gerechtigkeit Äth Hen 62, 2 ausgesagt wird, erwartet man vom eschatologischen Hohenpriester vor allem Heiligkeit. „Aus dem Heiligtum der Herrlichkeit steigt Heiligkeit auf ihn herab." (Test Lev 18, 6) „Auf ihm wird ruhn der Geist der Heiligkeit." (Test Lev 18, 7) Der Heilige schlechthin ist also der hohepriesterliche Gesalbte. Auch wenn der Dämon zu Jesus sagt: Du willst uns verderben, so entspricht das den Aussagen über den eschatologischen Hohenpriester im Testament der 12 Patriarchen, die ihn als Vernichter der Dämonen schildern: „Beliar wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten." Test Lev 18, 12) Oder: „Es wird euch aufgehen aus dem Stamm Levi das Heil des Herrn, und er selbst wird gegen Beliar Krieg führen, und er wird die Gefangenen dem Beliar abnehmen und die ungehorsamen Herzen zu dem Herrn bekehren." (Test Dan 5, 10 f.)[3] Von diesen Parallelen her wird die Geschichte von der Austreibung des Dämons erst voll verständlich. Dieser sagt ganz im Sinne von Test Dan 5, 10 zu

[1] E. Lohmeyer, Kultus und Evangelium (1942) 33.

[2] Vgl. R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ* I (1929) 345 A. 5. Ähnlich Ch. Torrey, The Messiah Son of Ephraim. JBL 66 (1947) 271, der allerdings den Ausdruck Hochheiliger auf den gesalbten Sohn Davids bezieht. Die meisten Kommentatoren denken allerdings dabei an den Tempel. Vgl. jedoch H. Göttsberger, Das Buch Daniel. In: Die Heilige Schrift des AT VIII 2 hrsg. von F. Feldmann und K. Herkenne (1928) z. St.: „Möglicherweise auch wegen der geheimnisvollen Unbestimmtheit persönlich vom Messias zu deuten." 1. Chr 3, 13 ist doch wohl sicher mit hochheilig Aaron gemeint, vgl. E. Bertheau, Die Bücher der Chronik [2] (1873), Kurzgefaßtes exeget. Handbuch zum AT; R. Kittel, Die Bücher der Chronik (1902), Handkomm. zum AT; W. Rothstein, Das I. Buch der Chronik (1927), Komm. zum AT; W. Rudolph, Chronikbücher (1955), Hdb. z. AT; R. Eisler I (1929) 245 A. 5. Weil dieser Ausdruck sonst nie von Personen gebraucht wird, versucht man die Stelle anders zu deuten und gerät in exegetische Schwierigkeiten. Es entspricht durchaus der Anschauung und dem Wortlaut des Textes, daß der Priester ein Hochheiliger genannt wird.

[3] Der Satz „Er wird die ungehorsamen Herzen zu dem Herrn bekehren" zeigt, daß der ganze Abschnitt nicht von Gott, sondern vom Hohenpriester handelt. Anders G. R. Beasley-Murray, The two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs. JThSt 48 (1947) 4.

Jesus: „Du bist gekommen, uns zu verderben." Wenn er dann fortfährt: „Du bist der Heilige Gottes", so spricht er ihn als Hohenpriester der Endzeit an. Jesus ist für ihn nicht irgendein Zauberer, sondern der eschatologische Bezwinger der dämonischen Mächte, der über die bösen Geister Vollmacht hat[1].

Vielleicht sind auch die andern Geschichten von Dämonenaustreibungen Jesu als Taten des Hohenpriesters zu verstehen; denn sie sind anders als die übrigen Wundergeschichten. „Daß der Messias als Exorzist auftreten sollte, scheint indessen jedenfalls keine geläufige jüdische Vorstellung gewesen zu sein."[2] Die Wunder des messianischen Propheten sind Heilung von Blinden, Lahmen, Aussätzigen, Tauben, Totenauferweckungen Mt 11, 5 [3]. Die Dämonenaustreibungen dagegen gehören zu einer andern Kategorie von Wundern. Sie sind Taten des Hohenpriesters. Als Jesus sich gegen den Vorwurf verteidigt, daß er durch den Obersten der Dämonen die bösen Geister austreibe (Mk 3, 22), gibt er zur Antwort: „Niemand kann in das Haus des Starken eindringen und seine Habe rauben, wenn er nicht zuerst den Starken gebunden hat" Mk 3, 27. Die σκεύη, die Jesus dem Teufel abnimmt, sind die von ihm gefangengehaltenen und beherrschten Menschen[4]. Mag das Wort auch einen sprichwortartigen Charakter haben[5], hier handelt es sich nicht um eine allgemeine Wahrheit, sondern es will doch wohl auf den messianischen Hohenpriester hinweisen, der den Beliar bindet (Test Lev 18, 12) und ihm die Gefangenen abnimmt (Test Dan 5, 10 f.)[6].

---

[1] Mt 10, 1 und Mk 6, 7, vgl. E. Lohmeyer, Das Evang. des Mk. In: Krit.-exeget. Komm. über das NT 11. Aufl. (1951) 37.

[2] E. Percy, Die Botschaft Jesu. Lunds Universitets Arsskrift NF I Bd. 49, 5 (1953) 275 A. 3. Vgl. K. Bornhäuser, Das Wirken des Christus durch Taten und Worte. BFTh II 2 (1921) 50: „Sie gehören nicht zu dem Bilde des Propheten wie Mose."

[3] Von der Wüstenzeit heißt es: „R. Schimeon b. Jochai (um 150) hat gelehrt: Als die Israeliten am Berge Sinai standen und sprachen: Alles, was Jahwe geredet hat, wollen wir tun und darauf hören Ex 24, 7, war kein Flußbehafteter oder Aussätziger unter ihnen, auch kein Lahmer oder Blinder oder Stummer oder Tauber oder Blödsinniger." Lv R 18 (118 a) Str.-B. I 595. Auch der Tod war am Sinai beseitigt: „R. Jochanan (gest. 279) hat im Namen des R. Eliezer b. Jose ha-Gelili (um 150) gesagt: Als die Israeliten am Berge Sinai standen und sprachen: Alles, was Jahwe geredet hat, wollen wir tun und darauf hören (Ex 24, 7), rief Gott den Todesengel und sprach zu ihm: Obwohl ich dich zum Weltherrscher über die Geschöpfe gesetzt habe, so sollst du doch mit dieser Nation nichts zu schaffen haben; denn sie sind meine Kinder." Lv R 18 (118 a) Str.-B. I 596. Vgl. R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa (1940) 27.

[4] W. Grundmann, ThW III 404, 18.

[5] E. Klostermann, Das Markusevangelium. In: Hdb. z. NT 2. Aufl. (1926) zu 3, 27. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. 2. Aufl. (1931) 103.

[6] Die Belege, die P. Feine, Theologie des NT. 6. Aufl. (1934) 49 für die Behauptung bringt, daß der Messias Macht über die Geister hat (Syr Bar 73, 2 u. 3;

In dem Sammelbericht über Dämonenaustreibungen Mk 3, 11 und bei der Geschichte vom gerasenischen Besessenen Mk 5, 7 wird Jesus nicht „Heiliger Gottes", sondern „Sohn Gottes" genannt, und Luk 4, 41 wird *υἱὸς τοῦ θεοῦ* mit *χριστός* gleichgesetzt. Vergleicht man Luk 4, 41; Mk 1, 24 und 3, 11 miteinander, so erscheinen „Heiliger Gottes", „Christus" und „Sohn Gottes" als synonyme Begriffe. Die Herkunft der urchristlichen Bezeichnung Jesu als Sohn Gottes ist noch ungeklärt. Seit DALMAN[1] gilt es weithin als ausgemacht, daß dieser Terminus „kein übliches jüdisches Ehrenprädikat des eschatologischen Heilbringers" ist[2]. Aber auch gegen die Übernahme aus dem Hellenismus hat man Bedenken. BULTMANN rechnet durchaus mit der Möglichkeit, daß bereits die aramäisch sprechende Urgemeinde Jesus nach seiner Auferstehung als Sohn Gottes bezeichnet hat[3]. Meist leitet man die Gottessohnschaft Jesu aus dem besonderen Vaterglauben Jesu ab[4]. Aber in den ältesten Traditionen findet sich nirgendwo diese Selbstbezeichnung Jesu. Angesichts dieser Schwierigkeiten möchte ich die Behauptung wagen, daß „Sohn Gottes" vielleicht doch aus der jüdischen Messianologie stammt. Immerhin sagt VOLZ[5]: „Wir werden vorsichtig sein müssen mit der Behauptung, der Ausdruck ‚Sohn Gottes' für den Messias sei im jüdischen Schrifttum überhaupt nicht angewendet worden oder nicht möglich gewesen." In ganz ähnlichem Sinne äußert sich BULTMANN[6]. Das Fehlen von jüdischen Zeugnissen ist noch kein Beweis dafür, daß die Juden

---

4. Esra 7, 28; 12, 34; Philo, De praemiis et poenis 22 ff.), geben nicht das her, was sie beweisen sollen. Auch Äth Hen 69, 27 (vgl. E. LOHMEYER, Mk. 37) steht nichts von Dämonen.

[1] G. DALMAN, Die Worte Jesu. 2. Aufl. (1930) 223: „Auch für die ältere Zeit muß es als Tatsache gelten, daß Ps 2 nicht von wesentlicher Bedeutung für die jüdische Vorstellung vom Messias gewesen ist und daß Sohn Gottes keine übliche messianische Bezeichnung war."

[2] W. G. KÜMMEL, Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern. Aux Sources de la Tradition chrétienne (1950) 130. Vgl. W. BOUSSET, Kyrios Christos. 2. Aufl. (1921) 53 f.; J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu. 3. Aufl. (1954) 56; W. MICHAELIS, Zur Engelchristologie im Urchristentum (1942) 7; W. GRUNDMANN, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen (1938) 50.

[3] R. BULTMANN, Theologie des NT (1948) 51.

[4] W. GRUNDMANN, Die Gotteskindschaft in der Geschichte Jesu und ihre religionsgeschichtlichen Voraussetzungen (1938) 160; W. MANSON, Bist du, der da kommen soll? (1952) 129; J. BIENECK, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker. Abh. zur Theol. des A und NT (1951) 42 ff.; R. FULLER, The Mission and Achievement of Jesus (1954) 82 f.; E. SCHWEIZER, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. Abh. zur Theol. des A und NT (1955) 88.

[5] P. VOLZ, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im nt.lichen Zeitalter. 2. Aufl. (1934) 174.

[6] R. BULTMANN, Theologie 51.

diesen Ausdruck nicht gebraucht haben. Es ist ja bekannt, daß die Rabbinen in der Zeit der Auseinandersetzung mit dem Christentum alles vermieden und ausgemerzt haben, was den Christen recht geben konnte. Das beste Beispiel bietet der für unsere Frage so wichtige Ps 110, der in der rabbinischen Erörterung so gut wie ganz übergangen wird[1]. Möglicherweise ist Sohn Gottes doch eine messianische Bezeichnung gewesen, und die Rabbinen haben diesen Titel in der theologischen Debatte unterdrückt, nachdem die Christen Jesus als Sohn Gottes verehrten[2]. Sollte Sohn Gottes ein eschatologisches Prädikat sein, so wird man damit nicht nur den messianischen König, sondern auch den messianischen Hohenpriester bezeichnet haben. Nach Mal 1, 6 sind die Priester in besonderer Weise Söhne Gottes, und Test Lev 4, 2 wird Levi bei seiner priesterlichen Weihe *υἱός* genannt. Wenn nach Test Lev 18, 6 Gott zum messianischen Hohenpriester mit „väterlicher Stimme" spricht, so ist damit ausgedrückt, daß Gott ihn als Sohn ansieht. Sind die angeführten Belege auch spärlich, so ist doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß unter *υἱὸς τοῦ θεοῦ* der messianische Hohepriester zu verstehen ist. Der Vergleich mit der Anrede „Heiliger Gottes" macht es wahrscheinlich, daß die Dämonen mit „Sohn Gottes" diesen meinen. Vielleicht läßt sich auch die Anrede „mein Sohn" Ps 2, 7 auf den Hohenpriester deuten. Darauf werden wir gleich im Zusammenhang mit der Taufe Jesu zu sprechen kommen.

Für die alte Kirche standen Taufe und Priestertum in Beziehung zueinander. Die Aufnahme der Christen, die aus Taufe, Kleiderwechsel, Salbung und erster Kommunion bestand, entsprach der Einführung der alttestamentlichen Priester[3]. Da man etwas vom allgemeinen Priestertum wußte, wird in den patristischen Zeugnissen die Taufe gelegentlich direkt eine Weihe zum Priestertum genannt[4]. Das ist

---

[1] Str.-B. IV 452 ff. Ähnlich verhält es sich mit Jer 31, 31, vgl. W. D. Davies, Torah in the messianic age (1952) 89 f.

[2] H. Cremer und J. Kögel, Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität. 10. Aufl. (1915) 1097. Str.-B. III 20 vgl. Midr Tehill 2, 7: „Aus dieser Stelle (Ps 2, 7) hat man eine Antwort für die Minim (Christen), welche sagen, daß der Heilige – gebenedeit sei er – einen Sohn habe, und du kannst ihnen entgegnen: ‚ein Sohn bist du mir' heißt es nicht, sondern ‚mein Sohn bist du', wie ein Knecht, dem der Herr Erquickung gewährt, indem er zu ihm spricht: Ich liebe dich wie meinen Sohn." Ähnlich die Umdeutung im Targum zu Ps 2, 7: „Lieb wie ein Sohn dem Vater bist du mir, unschuldig, wie wenn ich dich heute geschaffen hätte." Vgl. G. Dalman, Die Worte Jesu. 2. Aufl. (1930) 222.

[3] N. A. Dahl, The Origin of Baptism. Norsk teologisk tidsskrift 56 (1955) 46

[4] Hieronymus, Dialogus contra Luciferianos: sacerdotium laici id est baptisma. MPL 23, 166 a.

ganz neutestamentlich. Denn auch im Neuen Testament gehören Taufe und allgemeines Priestertum zusammen. Wie die Priester im Alten Testament durch Besprengung und Waschung zum Dienst vor Gott zugerüstet wurden[1], so wird nach Hebr 10, 22 die ganze Gemeinde durch die Taufe gereinigt, damit sie sich jetzt Gott nahen dürfte, was früher nur dem Hohenpriester erlaubt war. Demnach ist die Taufe eine Zubereitung zum allgemeinen Priestertum. Wenn wir annehmen dürfen, daß dem 1. Petrusbrief eine Ansprache an Neugetaufte zugrunde liegt[2], dann haben wir dort dieselbe Anschauung. Denn 1. Petr 2, 9 werden die Christen eine „königliche Priesterschaft" genannt. Zu beachten ist, daß auch Paulus von der Taufe nicht nur wie Röm 6 mit den Ausdrücken der Mysterienreligion spricht, sondern daß er auch das jüdische Wort von der kultischen Waschung gebraucht hat 1. Kor 6, 11. Da diese Waschungen zum alten Zeremoniell der Priesterweihe gehörten, ist die Frage berechtigt, ob nicht vielleicht auch die Taufe Jesu durch Johannes, den Sohn des Priesters Zacharias[3], ein Akt der priesterlichen Weihe gewesen sein könnte[4]. Johannes wirkte in der Wüste am Jordan, nicht weit von den Niederlassungen der Sekte[5], bei der die Erwartung des messianischen Hohenpriesters lebendig war.

Die Vermutung, daß die Taufe Jesu in irgendeiner Verbindung zu seinem hohenpriesterlichen Amt steht, wird zur Gewißheit, wenn man

---

[1] Ex 29, 4. 21; 40, 12; Lev 8, 6. 30; 16, 4.

[2] R. Perdelwitz, Die Mysterienreligion und das Problem des ersten Petrusbriefes. RVV 11, 3 (1911) 19; W. Bornemann, Der 1. Petrusbrief – eine Taufrede des Silvanus? ZNW 19 (1919/20) 153 ff.; H. Preisker und H. Windisch, Die katholischen Briefe. In: Hdb. z. NT hrsg. v. H. Lietzmann und G. Bornkamm 3. Aufl. (1951) 156 ff.

[3] C. H. Kraeling, John the Baptist (1951) 21 ff.; E. Stauffer, Geschichte Jesu. In: Historia mundi hrsg. v. F. Valjavec IV (1956) 144; Ders., Probleme der Priestertradition. ThLZ 81 (1956) 143.

[4] Vgl. Tertullian, De baptismo VII: Die Christen werden, wenn sie dem Taufbade entsteigen, gesalbt wie früher die Priester. Aaron wurde Christus genannt, weil er bei der Einsetzung als Priester von Moses gesalbt wurde, und Jesus erhält diesen Namen, weil er von Gott mit dem heiligen Geist gesalbt ist. Christliche Taufe und Priestertum, Salbung Aarons zum Priester und Salbung Jesu werden in einem Atemzug genannt.

[5] G. Molin, Die Söhne des Lichtes (1954) 170; E. Stauffer, ThLZ 81 (1956) 143. Daß Johannes als Kind von den Sektenleuten erzogen worden ist, behaupten W. H. Brownlee, A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with pre-Christian Jewish Sects. The Biblical Archaeologist 13, 3 (1950) 69 ff.; A. S. Geyser, The youth of John the Baptist. Nov. Test. 1 (1956) 71; W. H. Brownlee, John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls. Interpretetion 9 (1955) 73 ff. Über das Verhältnis des Täufers zu den Sektenleuten vgl. auch A. Metzinger, Die Handschriftenfunde am Toten Meer und das Neue Testament Biblica 36 (1955) 473 ff.

den synoptischen Bericht mit Test Lev 18 vergleicht, wo vom eschatologischen Hohenpriester gesprochen wird. Wie die Zusätze zeigen, haben die christlichen Abschreiber diese Stelle auf die Taufe Jesu bezogen. Auch wenn man die christlichen Interpolationen streicht, ist die Verwandtschaft mit Mt 3 offensichtlich[1]. Läge diese nicht vor, so wären die ersten Christen gar nicht auf den Gedanken gekommen, Test Lev 18 christologisch zu verstehen. Mt 3, 7 und 10–12 verkündigt Johannes den Kommenden, der das Gericht abhalten wird. Das entspricht Test Lev 18, 2: „Der Herr wird einen neuen Priester erwecken . . . und er selbst wird ein Gericht der Wahrheit auf der Erde in einer Menge von Tagen halten." Nach der Taufe Jesu öffnet sich der Himmel, der Geist kommt auf Jesus herab, und die Stimme vom Himmel sagt: „Du bist mein Sohn." Das entspricht Test Lev 18, 6 und 7: „Die Himmel werden sich öffnen, und aus dem Tempel der Herrlichkeit wird über ihn Heiligkeit kommen mit väterlicher Stimme wie von Abraham zu Isaak, und die Herrlichkeit des Höchsten wird über ihn gesprochen werden, und der Geist des Verstandes und der Heiligkeit wird auf ihm ruhen." Die Berührungen sind offensichtlich. „Will man nicht diese Aussage als Ganzes . . . einem christlichen Bearbeiter zuweisen, wozu kein Grund vorliegt, so muß anerkannt werden, daß hier von der Geistesausrüstung des priesterlichen Messias in Wendungen gesprochen wird, die dem Sinn des synoptischen Taufberichtes genau entsprechen: Der Messias empfängt die Weihe durch das *πνεῦμα ἁγιάσματος*."[2] Aussagen vom geöffneten Himmel und vom Geistempfang werden zwar auch vom messianischen König gemacht[3], aber nirgendwo ist die Beziehung zur Taufgeschichte so deutlich wie Test Lev 18.

Was der Inhalt der *φωνὴ πατρική* ist, wird Test Lev 18 nicht gesagt. Nach Mt 3, 17 enthielt sie das Zitat aus Jes 42, 1[4], nach Luk 3, 22 D das Wort aus Ps 2, 7. Beide Bibelstellen sagen nichts vom Hohenpriester. Jes 42 handelt vom Gottesknecht, Ps 2 vom König. Aber dieser Königspsalm enthält auch Aussagen, die auf den Hohenpriester zutreffen; denn dieser besitzt durchaus königliche Züge[5]. Test Lev

---

[1] R. Eppel, Le piétisme juif dans les Testaments des douze Patriarches. Etudes d'histoire et de Philosophie religieuses 22 (1930) 185 ff.

[2] W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (1938) 296 A. 1.

[3] Test Jud 24, 2; vgl. Ps Sal 17, 37; 18, 7.

[4] G. Dalman, Die Worte Jesu. 2. Aufl. (1930) 227; O. Cullmann, Die Tauflehre des NT. Abh. zur Theol. des A und NT 12 (1948) 12 f.; J. Jeremias, ThW V 699, 3 ff.; Ch. Maurer, Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums. ZThK 50 (1953) 30 ff.

[5] A. v. Gall, *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ* (1926) 393.

5, 3 vgl. 6, 1 werden Levi vom Engel Schwert und Rüstung überreicht. Test Lev 18, 3 heißt es: „Sein Stern wird aufgehen am Himmel wie eines Königs." Nach Jub 31, 14 ff. verheißt Isaak seinem Enkel Levi: „Gott gebe dir und deinen Söhnen Größe und Ruhm . . . Fürsten und Herrscher werden sie sein allem Samen der Kinder Jakobs . . . Alle, die dich hassen, sollen vor dir fallen, und alle deine Feinde sollen weggetilgt werden und umkommen." Diese Aussagen lassen sich gut mit Ps 2 vereinigen. Test Rub 6, 7 wird Levi „die Herrschaft" gegeben. Zur Aufgabe des Hohenpriesters gehört der Kampf gegen die Gottlosen Jub 30, 18. Levi „führt den Krieg des Herrn, besiegt alle eure Scharen" Test Sim 5, 5. Vielleicht darf man angesichts dieser Aussagen Ps 2 auch auf den messianischen Hohenpriester anwenden, so daß mit ihm wie mit Ps 110 eine Umdeutung erfolgt ist. Auch dieser Psalm handelte ja ursprünglich vom König, ist dann aber vielleicht schon in vorchristlicher Zeit bei den Juden von dem eschatologischen Priesterkönig verstanden worden[1]. Das Neue Testament jedenfalls nimmt den Königspsalm 110 als Hohepriesterpsalm in Anspruch. Warum soll dasselbe nicht auch mit Ps 2 geschehen sein? Daß das tatsächlich der Fall gewesen ist, dafür scheint mir folgendes zu sprechen. Nach Midrasch Ps 2 § 3 (13a) verstehen die Rabbinen unter dem Gesalbten des Herrn Ps 2, 2 auch den aaronitischen Hohenpriester. Denn an der betr. Stelle heißt es: „Wider Jahwe und wider seinen Gesalbten Ps 2,2. Das bezieht sich auf Korah, der wegen des Priestertums gegen Aaron murrte, der der Gesalbte Jahwes war."[2] Hebr 5, 5–7 werden Ps 2 und Ps 110 als Beweis für die Berufung Jesu zum Hohenpriester durch Gott angeführt. Die Kommentare konstatieren, daß die Zitation von Ps 2 in diesem Zusammenhang auffällig sei, weil in ihm mit keinem Wort vom Priestertum die Rede sei[3]. Offensichtlich hat der Verfasser des Hebräerbriefes aber Ps 2 als Aussage über den Hohenpriester verstanden. Da der ganze Abschnitt Hebr 5, 5–7 von dem geschichtlichen Jesus handelt, soll mit der Zitation von Ps 2 wohl auf die Taufe Jesu angespielt werden. Hebr 5, 5 wäre dann ein Hinweis, daß die Lesart Ps 2, 7 in der Taufgeschichte sehr alt ist[4]. Wir hätten dann vom Hebräerbrief aus eine

---

[1] H. Bolewski, Christos archiereus. Diss. Halle (1939) 25 f. und 40; A. J. B. Higgins, Priest and Messiah. Vet. Test. 3 (1953) 335.

[2] Str.-B. III 304 und R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ* II (1930) 119 A. 4.

[3] A. Schlatter, Erläuterungen zum NT; G. Hollmann, Der Hebräerbrief. Schriften des NT 3. Aufl. III (1917); H. Strathmann, Der Brief an die Hebräer. NTD (1956).

[4] J. Weiss und W. Bousset, Schriften des NT. 3. Aufl. (1917) zu Luk 3, 22;

Bestätigung, daß die Taufe Jesu vom Urchristentum als eine Weihe zum Hohenpriester verstanden worden ist, die nicht, wie es in der Zeit des 2. Tempels üblich war, nur durch Anlegen des vierteiligen hohepriesterlichen Ornates erfolgte[1], sondern, wie es der eschatologischen Zeit entspricht, durch Waschung und Salbung, nämlich mit dem heiligen Geist[2]. Aus Hebr 5 muß man entnehmen, daß die Anschauung von der Taufe als Priesterweihe so allgemein bekannt gewesen ist, daß der Verfasser diese Gedanken gar nicht auszuführen brauchte. Er setzte selbstverständlich voraus, daß sofort verstanden wurde, was er mit der Zitation von Ps 2 meinte. Die allgemeine Gerichtstaufe des Johannes ist bei Jesus zu einer Geisttaufe geworden; die Vorwegnahme der bevorstehenden Endkatastrophe für die andern ist für Jesus zur Weihe als Hoherpriester geworden. Ist diese Auslegung der Taufgeschichte richtig, so haben wir in der Komposition des Matthäusevangeliums eine Steigerung des messianischen Wirkens Jesu vom König zum Propheten, wie wir es in den Sektenschriften kennengelernt haben. Mt 2 zeigt uns Jesus als den neugeborenen König der Juden, der in Bethlehem in der Stadt Davids geboren ist; Mt 3 berichtet von seiner Einsetzung zum Hohenpriester der Endzeit, und Mt 5 schildert Jesus als den messianischen Propheten, den zweiten Moses, der vom Berge herab sein neues Gesetz verkündigt, indem er den Worten der Thora entgegensetzt: Ich aber sage euch.

Bei Matthäus und Markus folgt auf die Taufe die Versuchung Jesu. Nach K. L. Schmidt[3] stehen die Verse Mk 1, 12–13 in derartig enger Verbindung zu dem Vorhergehenden, „daß man vielleicht gut tut, in Tauf- und Versuchungsgeschichte *eine* Perikope von Haus zu sehen". Bei Markus wird die Versuchungsgeschichte anders geschildert als bei

---

Th. Zahn, Das Evangelium des Lukas. In: Kommentar zum NT 2. Aufl. (1913) z. St.; M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums. 2. Aufl. (1933) 271; G. Schrenk, ThW II 738 A. 7; E. Klostermann, Das Lukasevangelium. In: Hdb. z. NT hrsg. v. H. Lietzmann 2. Aufl. (1929) z. St.; H. Braun, Entscheidende Motive in den Berichten über die Taufe Jesu von Markus bis Justin. ZThK 50 (1953) 41; E. Schweizer, Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern. Abh. zur Theol. des A und NT 28 (1955) 49; vgl. auch J. Kosnetter, Die Taufe Jesu (1936) 150 ff.

[1] J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II. Die sozialen Verhältnisse. B. Hoch und niedrig (1937) 15.

[2] Zur Anschauung, daß in der eschatologischen Zeit Elia das Salböl mit den Geräten des Tempels wieder zurückbringen wird, vgl. V. Aptowitzer, Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabb. und pseudoepigraphischen Schrifttum. Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation 5 (1927) 1 und 192 f. mit A. 2 und 3.

[3] K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu (1919) 31; anders E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus z. St.

Matthäus und Lukas[1]. Die Worte „er war bei den Tieren" sind nicht ein Ausdruck der Verlassenheit und des Grauens[2], sondern ein Hinweis auf das paradiesische Zusammenleben des ersten Menschen mit den Tieren. Jesus wird also wie der erste Adam vom Teufel versucht, aber er weist den Verführer zurück. Während die ersten Menschen aus dem Paradies vertrieben werden, öffnet Jesus nach überstandener Versuchung die Tür zum Paradies. Denn die wilden Tiere leben friedlich mit ihm zusammen, und die Engel dienen ihm, wie sie es nach jüdischer Anschauung einst dem Menschen im Paradies getan haben[3]. Auch dieses weist wieder auf den eschatologischen Hohenpriester hin; denn Test Lev 18, 10 wird von ihm gesagt: „Er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen, und er wird wegstellen das gegen Adam drohende Schwert." Mk 1, 12 ff. wird uns Jesus nicht nur als der zweite Adam geschildert, sondern auch als der Hohepriester von Test Lev 18. Das zeigt sich sowohl in der engen literarischen Verbindung von Taufe und Versuchung wie am Erfolg der überstandenen Versuchung. Der messianische Hohepriester vertreibt nicht nur die einzelnen Dämonen aus dem Menschen, sondern er zerstört das Reich des Teufels, indem er in der Versuchungsgeschichte der Sieger bleibt.

Ist die Taufe Jesu eine Weihe zum Hohenpriester, dann handelt auch Luk 4, 18 von ihm. Bei der sog. Antrittspredigt in Nazareth liest Jesus Jes 61, 1: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat." Natürlich könnte hier auch entsprechend dem ursprünglichen Sinn von Jes 61 an den Propheten gedacht sein. Aber Act 10, 37 f. zeigt, daß Lukas bei der Salbung mit dem Geist die Taufe im Sinn hat[4]. Auch er ist wahrscheinlich der Ansicht, daß Jesus damals zum eschatologischen Hohenpriester geweiht ist, so daß er nun die Vollmacht über die bösen Geister hat. Denn nachdem Act 10, 37 die Taufe des Johannes erwähnt ist, heißt es von Jesus v. 38: „Wie Gott ihn mit heiligem Geist und Macht gesalbt hat, der umherzog, Gutes tat und alle, die vom Teufel beherrscht waren, heilte." Taufe, Salbung und Dämonenaustreibung weisen auf den messianischen Hohenpriester. Dasselbe scheint mir auch Luk 4, 18 gesagt zu sein[5]. Mit dem Hinweis auf die Geistverleihung wird auf die Taufe angespielt. Bei der Verheißung der Freiheit für die Gefangenen kann an die Er-

---

[1] J. Schniewind, Das Evangelium nach Markus. NTD 7. Aufl. (1956) z. St.
[2] E. Lohmeyer z. St. [3] J. Jeremias, ThW I 141, 15.
[4] H. H. Wendt, Die Apostelgeschichte. In: Krit.-exeget. Kommentar über das NT 9. Aufl. (1913) und E. Haenchen 10. Aufl. (1956) z. St.
[5] Wenn Suidas im 10. Jahrh. n. Chr. in seinem Reallexikon sub voce *Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς καὶ θεὸς ἡμῶν* aus Luk 4, 18 schließt, daß Jesus bei den Juden ein priesterliches Amt gehabt hat, so hat diese Nachricht wenig Gewicht.

lösung der von Satan Gebundenen gedacht sein. Auch die Proklamation des Heilsjahres könnte gut in die hohepriesterliche Sphäre hineinpassen. Vielleicht wäre es sogar möglich, bei der Verkündigung des Evangeliums an die Armen an den Hohenpriester zu denken. Denn Elias gehört zu den eschatologischen Verkündigern des Evangeliums, und er gilt auch als Hoherpriester. Aber so weit braucht man gar nicht zu gehen. Es kommt gar nicht darauf an, daß jeder Satz aus Jes 61 auf Jesus als Hohenpriester angewendet wird, sondern auf den Grundgedanken des Abschnittes. Als Jesus den Synagogenbesuchern von Nazareth zuruft: Heute ist diese Schrift erfüllt, sagt er ihnen: Der Hohepriester ist da, der mit dem Geist gesalbt ist, Wunder tut und das Halljahr ausruft.

Unklar ist weitgehend, was Jesus mit seiner Frage nach der Abstammung des Gesalbten[1] und dem Herrsein des Gesalbten über David bezweckt. Nach Mk 12, 35 lautet die Frage Jesu: „Wie sagen die Schriftgelehrten, daß der Gesalbte Sohn Davids ist?" Nach Mt 22, 42: „Was haltet ihr vom Gesalbten, wessen Sohn ist er?" Daraufhin antworten die Pharisäer Mt 22, 42, er sei der Sohn Davids. Jesus zitiert den Anfang von Ps 110, der nach der Überschrift von David verfaßt sein soll, so daß dieser sagt: „Der Herr sprach zu meinem Herrn." Wenn David die zukünftige Heilsperson seinen Herrn nennt, dann muß diese höher sein als er selbst. Damit ist gesagt, daß sie nicht sein Sohn ist; denn der Sohn ist dem Vater nicht übergeordnet.

Was ist der Sinn der Geschichte? Mit Recht sagt Bousset[2], es könne sich nicht darum handeln, „daß Jesus . . . den Schriftgelehrten eine Probe seines exegetischen Scharfsinns habe vorlegen wollen", um sie in Verlegenheit zu setzen, wie man diese Perikope fälschlich verstanden hat[3]. Die Erzählung ist auch nicht Polemik gegen die Davidssohnschaft des Messias, weil Jesus kein Davidide gewesen ist[4].

---

[1] P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde. 2. Aufl. (1934) 203 spricht über die Mehrdeutigkeit des Wortes Messias.

[2] W. Bousset, Kyrios Christos. 2. Aufl. (1921) 43.

[3] H. J. Holtzmann, Lehrbuch der nt.lichen Theologie. 2. Aufl. I (1911) 311; F. Hauck, Das Evangelium des Markus. In: Theol. Handkommentar zum NT (1931) z. St. Vgl. auch R. P. Gagg, Jesus und die Davidssohnfrage. ThZ 7 (1951) 27 f.

[4] J. Wellhausen, Das Evangelium Marci (1903) z. St.; Ders., Einleitung in die drei Evangelien. 2. Aufl. (1911) 83 A. 1; H. J. Holtzmann, Lehrbuch der nt.lichen Theologie. 2. Aufl. I (1911) 311; H. Weinel, Jesus im 19. Jahrh. (1914) 98; Ders., Biblische Theologie des NT. 4. Aufl. (1928) 183; J. Klausner, Jesus von Nazareth. 3. Aufl. (1952) 440; E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums 1 (1941) 138.

Ganz abwegig ist die Meinung, in diesem Gespräch solle der Nachweis der Gottessohnschaft Jesu geführt werden[1]. Die ganze Geschichte hat einen andern Sinn. Offensichtlich nimmt sie gegen die volkstümliche Davidssohneschatologie Stellung, indem der erwartete politische Herrscher Israels von der Heilsperson unterschieden wird, von der Ps 110 handelt. Die Ablehnung der falschen Eschatologie ist deutlich. Dagegen wird nicht ausdrücklich gesagt, welche Erwartung anstelle der des Davidssohns treten soll. Wahrscheinlich handelt es sich nicht um die Bevorzugung der Menschensohneschatologie[2], sondern um die rechte Einstellung zum messianischen Hohenpriester[3]. Erst dann wird die Frage, wessen Sohn der Gesalbte ist, voll verständlich. Die Diskussion über die genealogische Herkunft des Christus ist durchaus berechtigt. Es kann der Messias Aarons wie der Israels, es kann der Hohepriester aus Levi wie der König aus Juda in Betracht kommen. Wie Wrede richtig gezeigt hat[4], besteht zwischen der Frage Mt 22,42 und der Mk 12, 37 kein Unterschied. Beide setzen voraus, daß beim Messias mehr als eine Sohnschaft in Betracht kommen kann. Wenn es Mk 12, 37 heißt *καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός*, dann hat das vorangestellte *αὐτοῦ* einen besonderen Ton, und mit der Frage wird gesagt: Er ist in Wahrheit nicht der Sohn Davids, sondern der eines andern. Wenn man den religionsgeschichtlichen Hintergrund kennt und beachtet, daß Ps 110 zitiert wird, dessen 4. Vers von dem Priestertum nach der Weise Melchisedeks handelt, der in der Beweisführung des Hebräerbriefes für das Hohepriestertum Christi eine so große Rolle spielt[5], dann ist doch wohl ganz eindeutig, daß hier an den eschatologischen Hohenpriester gedacht ist[6].

Daß der Hohepriester höher ist als der Davidssohn, kommt in den jüdischen Zeugnissen wiederholt zum Ausdruck. Jesus sagt mit den Worten des 110. Psalms dasselbe, was Test Jud 21, 1 ff. folgendermaßen ausgedrückt ist: „Nun, meine Kinder – spricht Juda zu seinen Nachkommen –, liebt den Levi, damit ihr bleibt, und erhebt euch nicht

---

[1] Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus. In: Kommentar zum NT (1903) z. St.; vgl. G. Wohlenberg, Das Evangelium des Markus. In: Kommentar zum NT (1910) z. St.; P. Dausch, Die drei älteren Evangelien. In: Die heilige Schrift des NT 4. Aufl. (1932) z. St.

[2] R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. 2. Aufl. (1931) 145 f.; E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus z. St.

[3] W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (1938) 27.

[4] W. Wrede, Jesus als Davidssohn. Vorträge und Studien (1907) 174 f.

[5] J. Jeremias, Jesus als Weltvollender (1930) 34 A. 4 und 80 f.; M. Meinertz, Theologie des NT I (1950) 173.

[6] K. Bornhäuser, Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebräer. BFTh 35, 3 (1932) 59.

gegen ihn, damit ihr nicht vernichtet werdet. Mir hat Gott das Königtum gegeben und ihm das Priestertum. Und er ordnete das Königtum dem Priestertum unter. Mir gab er das auf der Erde, ihm das im Himmel. Wie der Himmel höher ist als die Erde, so überragt das Priestertum Gottes das Königtum auf Erden."[1] Diese Überlegenheit des Sohnes Levis über den Sohn Judas kommt in gewissen jüdischen Schriften immer wieder zum Ausdruck[2]. „Levi faßte die Sonne, und Juda griff zuvor den Mond." (Test Naph 5, 3) In der neu gefundenen Sektenschrift Serek ha eda nimmt der messianische Hohepriester beim Gemeinschaftsmahl der Heilsgemeinde den ersten Platz vor dem Messias Israels ein. Die Davidssohnfrage des Messias fügt sich gut in die zeitgenössische Diskussion ein. Vielleicht ist auch bemerkenswert, daß Jesus das Gespräch hierüber, wie es Mk 12, 35 ausdrücklich bemerkt wird, im Tempel, also am Ort des Hohenpriesters geführt hat. Allerdings war für die meisten Juden zur Zeit Jesu der Sohn Davids mehr als der Hohepriester[3], wie die Antwort der Schriftgelehrten zeigt. Dementsprechend jubelte man auch Schimon ben Kosba, dem politischen Führer, mehr zu als Eleasar, dem Hohenpriester. Instruktiv ist Aboth R. Nathan I Kap. 34 (9 a)[4]: „Die zwei Söhne des Öls (Sach 4, 14) sind Aaron und der Messias. Nun weiß ich aber nicht, wer von beiden der wichtigere ist. Da heißt es an einer andern Stelle: Der Ewige hat geschworen und läßt es sich nicht gereuen: Du bist Priester für ewig nach der Weise Melchisedeks (Ps 110, 4). Hieraus erkennst du, daß der König-Messias wichtiger ist als Kohen-Zedek." Es handelt sich also bei der Frage nach der Davidssohnschaft des Christus um ein aktuelles theologisches Problem. Jedoch wird das Streitgespräch Jesu mehr sein als eine rein akademische Diskussion über die messianische Frage[5]. In ihm soll zum Ausdruck gebracht werden, daß Jesus der eschatologische Priester ist, der mehr

---

[1] Vgl. das ganz ähnlich lautende Urteil Luthers WA 7; 28, 6: „Ubir das seyn wir priester, das ist noch vil mehr, denn künig sein, darumb, das das priesterthum uns wirdig macht fur gott zu tretten und fur andere zu bitten." 28, 14: „durch seyn künigreych ist er aller ding mechtig, durch sein priesterthum ist er gottis mechtig."

[2] Jub 31, 12 ff. ergreift Jakob Levi mit der rechten, Juda mit der linken Hand, und Levi erhält zuerst den Segen. In dem hebräischen Test Naph 4, 11 f. haben Juda und Levi das Kommando über das Schiff, aber Levi sitzt auf dem ersten und höheren Mast. Vgl. auch das Fragment Test Lev in D. Barthélemy und I. T. Milik, Discoveries in the judaean Desert I. Qumran Cave I (1955) 88: „Die priesterliche Herrschaft ist viel größer als die Herrschaft . . ."

[3] V. Aptowitzer, Parteipolitik (1927) 128 f.; 268 f.

[4] V. Aptowitzer 82; Str.-B. III 696 und IV 457.

[5] R. Fuller, The Mission and Achievement of Jesus. Studies in Biblical Theology 12 (1954) 114.

ist als der messianische König. Daß dieses nicht expressis verbis geschieht, hat einen doppelten Grund. Einmal soll das Messiasgeheimnis gewahrt werden, zum andern ist Jesus ein Hoherpriester besonderer Art, der nicht in das jüdische Schema hineinpaßt.

In diesem Zusammenhang möchte ich auch das Logion besprechen: „Hier ist mehr als der Tempel" Mt 12, 6. Matthäus bringt es in Zusammenhang mit dem Ährenraufen am Sabbat, wo Jesus zur Entschuldigung der Jünger zunächst auf das Verhalten Davids den Schaubroten gegenüber hinweist und dann auf das Arbeiten der Priester am Sabbat aufmerksam macht. Im Zusammenhang der Beweisführung soll damit doch wohl gesagt werden: Wird David das Recht zugestanden, sich über die Anordnungen des Gesetzes hinwegzusetzen, so erst recht dem Sohne Davids. Brechen die Priester den Sabbat, so darf es erst recht der tun, der mehr ist als der Tempel, der der Herr des Heiligtums, der messianische Hohepriester ist[1]. Auch hier wird wieder der Priester über den König gesetzt.

Vielleicht fällt von unserer Fragestellung her auch auf den Prozeß Jesu vor dem hohen Rat ein neues Licht. In der Anklage hatte man Jesus vorgeworfen, er werde den Tempel zerstören und einen andern errichten, Mk 14, 58, ein Wort, das in verschiedenen Abwandlungen im Neuen Testament im ganzen 6 mal überliefert worden ist[2] und dessen Echtheit durch den Zusammenhang mit den apokalyptischen Weissagungen des Judentums wahrscheinlich ist[3]. Als die Zeugenaussagen gegen Jesus nicht übereinstimmen, ergreift der amtierende Hohepriester als Vorsitzender des Gerichtshofes das Wort und fragt Jesus: Bist du der Christus? Als Jesus dieses bejaht, zerreißt er aus leidenschaftlicher Trauer über die gehörte Gotteslästerung sein Gewand.

Man weiß nicht recht, worin eigentlich die Gotteslästerung Jesu bestanden haben soll; denn der Anspruch, Messias zu sein, ist noch keine Blasphemie[4]. Um dieses zu verstehen, muß man die Geschichte als Ganzes nehmen und die Bejahung der Hohepriesterfrage im engsten Zusammenhang mit dem Tempelwort sehen. WELLHAUSEN[5] wird mit seiner Behauptung recht haben, daß der Ausspruch über die Tempelzerstörung der eigentliche Grund der Verurteilung Jesu ge-

---

[1] J. JEREMIAS, Jesus als Weltvollender (1930) 80; E. LOHMEYER, Kultus und Evangelium (1942) 94; W. STAERK, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (1938) 27.

[2] Mk 14, 58; Mt 26, 61; Mk 15, 29; Mt 27, 40; Joh 2, 19; Act 6, 14.

[3] R. BULTMANN, Das Evangelium des Johannes. 11. Aufl. (1950) 88 A. 7.

[4] G. DALMAN, Die Worte Jesu. 2. Aufl. (1930) 257.

[5] J. WELLHAUSEN, Das Evangelium Marci (1903) zu 14, 58 ff.

wesen ist. Allerdings braucht man die Verse 61 b und 62 über den Gesalbten nicht zu streichen, wie er es tut, sondern man muß sie von dem Tempelwort her verstehen. Inwiefern stehen die beiden Aussagen in Beziehung zueinander, und warum ist die Bejahung der Hohepriesterfrage Blasphemie?

Da das Anstößige an dem Tempelwort die in Aussicht gestellte Zerstörung ist, kann hier der zweite Teil des Satzes von der Tempelerrichtung unberücksichtigt bleiben[1]. Nun gibt es wohl im Alten Testament[2] und im jüdischen Schrifttum Aussagen[3], daß der Bau von Zion verwüstet werden wird bzw. daß Gott selbst dieses tun wird[4]. Aber während dort diese Ereignisse für irgendeine Zeit geweissagt werden, spricht Jesus im Tempelwort nicht als Prophet davon, sondern er sagt von sich selbst: Ich werde diesen Tempel zerstören. Damit setzt er sich an die Stelle Gottes, der die Zerstörung bewirkt oder zuläßt, und damit ist dieses Vorhaben Gotteslästerung. Was bedeutet es nun, wenn der Hohepriester Jesus danach fragt, ob er der Gesalbte ist? Im Zusammenhang mit der Tempeldiskussion kann es hier kaum um den politischen Führer gehen, sondern die Frage lautet: Bist du der messianische Hohepriester?

Der Tempel in Jerusalem war durchaus nicht ein von allen Juden anerkannter Platz der Gottesverehrung. Man hatte es schon einmal erlebt, daß ein Hoherpriester sich von Jerusalem getrennt und in Leontopolis in Ägypten einen Tempel errichtet hatte[5]. Auch die Sektenkreise, in denen die hohepriesterliche Erwartung lebendig war, standen in Opposition zu Jerusalem, weil die dort amtierenden Priester für diese Aufgabe nicht hinreichend qualifiziert waren[6] und diese durch ihr nicht dem Gesetz entsprechendes Leben den Tempel ent-

---

[1] Vgl. dazu Str.-B. I 1003 ff.

[2] Micha 3, 12 und Jer 26, 18.

[3] Syr Bar 32, 2 f.; pJoma 6, 43 c 61 Bar (Str.-B. I 1045); Pesiq 145 a (Str.-B. 1004), vgl. Josephus, Bell 6, 295 ff.; P. Fiebig, Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters (1911) 27–30.

[4] Jer 26, 6; Äth Hen 90, 28 f.

[5] E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes III. 4. Aufl. (1909) 144 ff.

[6] Wie korrupt die Verhältnisse seit der Makkabäerzeit waren, zeigen einige Sätze des Mischnatraktates Joma. Da die politischen Machthaber ihre Günstlinge willkürlich und gewaltsam einsetzten, ehrgeizige Leute sich diesen Posten durch Bestechung erwarben, kamen Unfähige und Unwürdige zu dieser Würde. Die Folge war, daß sie den Anforderungen nicht gewachsen waren und die kultischen Bestimmungen nicht beherrschten. Darum wurden Schriftgelehrte des Synhedriums bestellt, die dem Hohenpriester vor dem Versöhnungstag die Festordnung vorlasen. „Man sagte da zu ihm: Mein Herr Hohepriester, sage es laut her. Vielleicht hast du es vergessen oder gar nicht gelernt.“ (I 3 a) Anscheinend waren einige Hohepriester gar nicht des Lesens kundig (I 6 b). Daß diese Zustände den Ingrimm und Zorn der Frommen erweckten, läßt sich verstehen.

weihten und den Altar verunreinigten[1]. Wegen dieser Verhältnisse waren sie aus der heiligen Stadt ausgezogen und hatten das Heiligtum für unrein erklärt[2]. Seitdem mieden sie es, nicht aus prinzipieller Ablehnung des Kultes oder des Tempels, sondern weil sie sich durch den Besuch des Heiligtums an der Verunreinigung mit beteiligt hätten[3]. Aus dieser Situation heraus verstehen die Jerusalemer Priester das Wort Jesu vom Zerstören und Wiedererrichten des Tempels. Sie vermuten, daß Jesus aus der passiven Opposition gegen den Tempelkult heraustrete und als messianischer Hoherpriester aktiv in die Neugestaltung der kultischen Verhältnisse eingreifen will. In diesem Sinn muß wohl die Frage des Hohenpriesters gemeint sein: Bist du der hohepriesterliche Messias, den die Sektierer erwarten?

Jesus antwortet darauf mit einem Zitat aus Ps 110, der von dem messianischen Hohenpriester handelt, d. h. er bejaht die Frage des Hohenpriesters. Das Wort vom Menschensohn wird, wie wir sehen werden, sekundär sein. Hätte Jesus sich als Sohn Davids ausgegeben, so wäre das in den Augen des Synhedriums nicht eine solche Vermessenheit gewesen. Messiasprätendenten hat es oft gegeben. Hier steht einer vor den Hohenpriestern, der ihre ganze menschliche, politische und religiöse Existenz in Frage stellt. Wer den Tempel zerbrechen will, was nur Gott zukommt, setzt sich an die Stelle Gottes.

Wenn bei der nachfolgenden Verspottung Jesus aufgefordert wird: Weissage uns, Gesalbter, wer ist es, der dich schlug? Mt 26, 68, so ist dieses eine Bestätigung der eben gegebenen Deutung. Mit Gesalbter ist hier wieder nicht der messianische König, sondern der eschatologische Hohepriester gemeint. Die Verspottung des Königs erfolgt erst Mt 27, 27 ff. durch die Soldaten des Statthalters, indem man Jesus den Purpurmantel anzieht, die Dornenkrone aufsetzt, ihm ein Szepter in die Hand gibt und ihm als König der Juden Reverenz erweist. Mt 26, 68 dagegen ist eine typische Verspottung des Hohenpriesters. Wie die Priester früher durch Urim und Tummim Auskunft gaben[4] – die Priester waren ja ursprünglich Seher und die Leviten Orakelspender[5] –, so sprach man dem Hohenpriester die Gabe der

---

[1] Dam 4, 15 ff. (6, 10 ff.); 5, 6 ff. (7, 6 ff.); Hab Midr XII, 7.

[2] Dam 20, 22 ff. (B 9, 45 ff.). J. M. Baumgarten, Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarians of the Dead Sea (Qumran) Scrolls. HThR 46 (1953) 143 ff.

[3] Dam 6, 11 ff. (8, 10 ff.); 11, 18 ff. (14, 1 ff.); L. Ginzberg, Eine unbekannte jüdische Sekte (1922) 42. 99 f. 368 f.; M. Delcor, Le sacerdoce, les lieux de culte, les rites et les fêtes dans les documents de Khirbet Qumran. Revue de l'histoire des religions 144 (1953) 18; N. A. Dahl, The Origin of Baptism. Norsk teologisk tidsskrift 56 (1955) 42; P. Kahle, Die Gemeinde des Neuen Bundes und die hebräischen Handschriften aus der Höhle. ThLZ 77 (1952) 405.

[4] Ex 28, 30; Lev 8, 8; Num 27, 21.

[5] G. Schrenk, ThW III 260, 6 ff.

Prophetie zu. Bei der Bekleidung Levis mit den hohepriesterlichen Gewändern wird ihm neben Gerechtigkeit, Verstand, Wahrheit und Glauben ausdrücklich auch die Gabe der Weissagung verliehen, Test Lev 8, 2. Daß diese Ansicht allgemein verbreitet war, zeigt sich deutlich auch Joh 11, 51, wo von Kaiphas berichtet wird: „Und dieses sagte er nicht von sich aus, sondern weil er Hoherpriester jenes Jahres war, weissagte er.“ [1] Zu solchen hohepriesterlichen Prophezeiungen wollen die Knechte Jesus verspottend auffordern. Dieses zeigt, daß Jesus vor dem Synhedrium als Hoherpriester angeklagt und als schuldig befunden wurde. Von Pilatus wird er dann allerdings als messianischer König verurteilt.

Ist diese Auslegung richtig, dann erhalten vielleicht auch einige Züge der Passionsgeschichte neues Licht. Als Jesus ruft: Eli, Eli Mt 27, 46, meinen einige, er rufe Elias zur Hilfe. Dieses Mißverständnis ist nicht nur durch den Gleichklang der Worte veranlaßt. Noch am Kreuz verspottet man Jesus, daß er den Tempel zerstören und wieder aufrichten will. Als Jesus Eli, Eli schreit, meinen die Juden, der Hohepriester, der den Tempel errichten wollte, wende sich an Elias, den hohenpriesterlichen Repräsentanten der Endzeit, und rufe diesen zur Hilfe.

Die Problematik Hoherpriester – Tempel – Gemeinde finden wir nicht nur in der Vernehmungsszene, sondern auch bei der Geschichte von dem Petrusbekenntnis bei Cäsarea-Philippi [2]. Wenn Petrus auf die Frage Jesu nach seiner Person antwortet: Du bist der Gesalbte Mk 8, 29, so wird man wieder überlegen müssen, ob der eschatologische König oder der messianische Hohepriester gemeint ist. Petrus denkt wohl an den gesalbten König der Endzeit. Mk 8, 30 wird diese Antwort des Petrus abgelehnt. Anstelle der Davidssohnerwartung tritt die Gottesknecht-Menschensohn-Christologie [3]. Anders verhält es sich Mt 16, 18 ff. Dort wird der Gesamtanschauung des Matthäusevangeliums vom Davidssohn entsprechend zunächst das Bekenntnis des Petrus akzeptiert, aber dann, da auch bei Matthäus der Davidssohn nicht der üblichen jüdischen Erwartung entspricht, sofort uminterpretiert. Jesus sagt Mt 16, 17: „Selig bist du, Simon, Barjona . . . Ich sage dir, du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Gemeinde bauen.“ Wenn man der Auslegung von Cullmann folgen

---

[1] E. Bammel, *'ΑΡΧΙΕΡΕΥΣ ΠΡΟΦΗΤΕΥΩΝ*. ThLZ 79 (1954) 351 ff.

[2] O. Michel, ThW V 141, 16 ff.

[3] E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, zu 8, 29; H. Lehmann, Du bist Petrus. EvTheol 13 (1953) 46; G. Bornkamm, Enderwartung und Kirche im Mt.-evangelium. In: The Background of the NT and its Eschatology (Dodd-Festschr. 1956) 256.

darf, dann heißt Barjona nicht Sohn des Jona, sondern Rebell, Revolutionär[1]. Jesus würde dann zu seinem Jünger sagen: Du bist bisher Zelot gewesen, der mit Hilfe von politischen Zusammenschlüssen durch eine Revolution das messianische Reich errichten wollte. Du siehst in mir den messianischen König. Das ist nur zum Teil richtig. Ich bin wohl der Gesalbte, aber nicht der Davidssohn, sondern der Hohepriester. Von jetzt an sollst du auch dementsprechend ein anderer werden. Du bist der Fels, auf dem der Tempel ruht und der die Unterwelt verschließt. Auf diesem Felsen werde ich als messianischer Hoherpriester die eschatologische Gottesgemeinde errichten. Jesus würde dann hier dasselbe sagen, was auch im Tempelwort Mk 14, 58 zum Ausdruck gebracht ist[2]. Das Binden und Lösen, von dem Jesus dann spricht, handelt nicht von der Lehrautorität[3], auch nicht vom Binden und Lösen der Dämonen[4], obwohl dieses gut zum messianischen Hohenpriester passen würde, sondern vom Vergeben und Behalten der Sünde. Der endzeitliche Hohepriester wird nach Test Lev 18, 9 die Sünden beseitigen. Diese Vollmacht über die Sünde erteilt der Hohepriester hier seinen Boten. Sollte diese Exegese von Mt 16, 18 ff. richtig sein, dann würde der korrigierte Petrus im Matthäusevangelium mit dem Wort „Du bist Christus" dasselbe sagen, was bei Johannes in die Worte gefaßt ist: Du bist der Heilige Gottes Joh 6, 69.

Vom Vergeben handelt auch Mk 2, 5 ff., wo Jesus dem Kranken vor der Heilung die Vergebung der Sünden zuspricht. Dieses zu tun ist weder Aufgabe des politischen Messias noch die des Menschensohns[5]. LOHMEYER weist auf den Gottesknecht hin, der gekommen ist, „einen jeden von uns von seinen Sünden abzuwenden"[6]. Viel näher liegt es, an den messianischen Hohenpriester zu denken. Abso-

---

[1] O. CULLMANN, Petrus (1952) 16 f.; Ders., Der Staat im NT (1956) 11.

[2] Mk 14, 58 ist mit dem Tempel, der gebaut werden soll, die Gemeinde gemeint. Mt 16, 18 wird direkt von der *ἐκκλησία* gesprochen. Beide Male findet sich das Wort: *οἰκοδομεῖν*. Die Gemeinde des Neuen Bundes von Damaskus bezeichnet sich als „Haus der Thora" Dam 20, 10. 13 (B 9, 35 ff.), als „beständiges Haus in Israel" Dam 3, 19 (5, 6), das Gott „baut". Daß die Gemeinde als Tempel angesehen wird, ist auch in der Sektenschrift nichts Besonderes. Sekt 5, 6 f.: „Heiligtum in Aaron" und „Haus der Wahrheit in Israel"; Sekt 8, 5: „Heiliges Haus für Israel", „Allerheiligstes für Aaron"; Sekt 9,6: „Heiliges Haus für Aaron" und „Allerheiligstes" und „Haus der Vereinigung für Israel". Sekt 8, 5 und 9, 6 erinnert an die Bezeichnung des Tempels Jes 64, 11 und 1. Chron 29, 3; Sekt 5, 6 an Ex 26, 33 und Lev 4, 6; Sekt 8, 5 und 9, 6 an Ex 26, 34 und Num 18, 10. Der Übergang vom Tempelfelsen zur Gemeindebezeichnung bereitet keine Schwierigkeiten.

[3] Vgl. J. JEREMIAS, ThW III 751, 5 ff.

[4] R. BOHREN, Das Problem der Kirchenzucht im NT (1952) 53 f.

[5] STR.-B. I 495.

[6] E. LOHMEYER, Gottesknecht und Davidssohn. 2. Aufl. (1953) 47.

lution zu erteilen gehört zu den Aufgaben des Priesters, nachdem man gebetet und Opfer dargebracht hat. Beseitigung der Sünden erwartet man vom messianischen Hohenpriester Test Lev 18, 9. Wenn Jesus nach dem synoptischen Bericht sagt: Des Menschen Sohn hat Vollmacht, Sünden zu vergeben, so passen die Worte schlecht zueinander. Abgesehen von dieser Stelle und Mk 2, 28 gebraucht Markus den Ausdruck Menschensohn sonst erst nach der Leidensverkündigung 8, 31. Das scheint bei ihm beabsichtigt zu sein. Schon von daher entstehen Bedenken gegen die Ursprünglichkeit des Begriffes in Mk 2, 10. Auch andere Zweifel sind berechtigt. Menschensohn ist hier wohl kaum im Sinne „Der Mensch" gemeint[1], und der apokalyptische Menschensohn ist wohl der Richter, aber nicht der Vergebende. Daß die Selbstbezeichnung „Menschensohn" „hier eingetragen ist, läßt sich leicht zeigen. Denn nur hier und niemals wieder ist die Funktion der Sündenvergebung an diesen Namen geknüpft."[2] Die Geschichte wird ursprünglich nicht vom Menschensohn, sondern vom Hohenpriester gehandelt haben. Es fällt auf, wie sehr das seherische Wissen Jesu, sein übernatürliches Erkenntnisvermögen betont wird. Jesus „sieht" den Glauben der Träger Mk 2, 5, er „erkennt" die Gedanken der Schriftgelehrten 2, 8. Damit könnte auf die prophetische Erkenntnis des Hohenpriesters hingewiesen werden. Die Perikope bringt zum Ausdruck: Der Priestermessias ist da, der alles weiß und der die Vollmacht hat, auch ohne den Opferkult in Jerusalem die Sünden zu vergeben, wie Gott es tut. Das halten die Juden genauso wie später bei der Vernehmung für Blasphemie. Weil sie ihn nicht als eschatologischen Hohenpriester anerkennen, sehen sie in seiner Handlung Anmaßung göttlichen Rechtes.

Auch bei der Heilung des Aussätzigen Mk 1, 40 ff. könnte man Jesus als Hohenpriester verstehen. Nach erfolgter Heilung wird der Kranke von Jesus zu den Priestern gesandt, ihnen zum Zeugnis. Das bedeutet: sein Erscheinen soll ein die Priester belastendes Zeugnis sein. Ist Jesus auch in dieser Geschichte als der Hohepriester gedacht, so bekommt das Wort „ihnen zum Zeugnis" erst das richtige Gewicht: Der eschatologische Hohepriester ist da, und die offiziellen Priester erkennen ihn nicht[3].

Möglicherweise ist auch die Geschichte von der Segnung der Kinder Mk 10, 13 ff. ein Zeichen für das hohepriesterliche Wirken Jesu. Die

---

[1] J. Wellhausen, Das Evangelium Marci (1903) z. St.; E. Klostermann, Das Markusevangelium. 2. Aufl. (1926) z. St.

[2] E. Lohmeyer, Markus z. St.

[3] E. Lohmeyer, Kultus und Evangelium (1942) 34.

Eltern bringen wohl kaum deshalb ihre Kinder zu Jesus, weil sie krank sind, so daß sie durch die Handauflegung geheilt werden sollen[1]. Der Erwartung der Eltern, daß die Handauflegung „dem Gedeihen auch ihrer gesunden Kinder förderlich sein werde“[2], hätte Jesus wohl kaum entsprochen. Widersprechend sind auch die Ansichten über die Gründe, weshalb die Jünger die Eltern zurückgewiesen haben. Daß Jesus mit Arbeit überlastet und von den Anstrengungen ermüdet ist[3], ist im Text mit keinem Wort angedeutet. Schon eher könnte die Zurückweisung aus Mißachtung der Kinder erfolgt sein, was aus der Antwort Jesu zu schließen ist. Aber wahrscheinlich ist die Geschichte von einem ganz anderen Hintergrund aus zu verstehen.

Mit Recht nennen wir die Geschichte die Segnung der Kinder, obwohl das Wort Segnung selbst nur Mk 10, 16 steht, in den Parallelberichten Mt 19 und Luk 18 dagegen nicht gebraucht wird. Zwar segnet auch der Vater seine Kinder und der Lehrer die Schüler[4]. Aber insbesondere war es Aufgabe der Priester, dieses zu tun. Das Segnen des Volkes im Namen Gottes gehörte mit zu ihren Hauptaufgaben Sir 45, 15. Daß die Priester die Gabe und den Auftrag des Segnens erhalten haben, kommt in den verschiedensten Zeugnissen zum Ausdruck[5]. „Der Segen Gottes wird in ihren Mund gegeben werden, daß sie allen Samen des Geliebten segnen.“ (Jub 31, 15) „Levi naht euch in Demut des Herzens, damit ihr Segen aus seinem Mund empfangt. Er selbst wird nämlich Israel und Juda segnen.“ (Test Rub 6, 10 f.) „Gott sprach: Anfänglich habe ich meine Geschöpfe gesegnet. Von nun an und weiter, siehe, sind die Segnungen euch (den Priestern) übergeben. Ihr sollt meine Kinder segnen.“[6] Auch in den Schriften vom Toten Meer kommt dieses zum Ausdruck. „Die Priester segnen alle Männer, die zum Losanteil Gottes gehören.“ (Sekt 2, 1) „Wenn sie den Tisch richten zum Essen oder den Most zum Trinken, soll der Priester als Erster seine Hand ausrecken, zuerst das Brot zu segnen und dann den Most, ehe man davon trinkt.“ (Sekt 6, 5) Wie das Segnen des Volkes durch den Priester erfolgt, wird Sir 50, 20 beschrieben: Dann stieg er herab und hob seine Hände empor über die ganze Gemeinde Israels, und der Segen Jahwes war auf seinen Lippen.

---

[1] Vgl. J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum (1911) 12.
[2] Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus z. St.
[3] Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus z. St.; G. Wohlenberg, Das Evangelium des Markus z. St.
[4] Str.-B. I 807.
[5] Vgl. E. Stauffer, Zur sakramentalen Bedeutung des kirchlichen Segnens. Viva vox evangelii (1951) 330.
[6] Tanch B נשא § 14 (16 b).

Und des Namens Jahwes rühmte er sich. Und noch ein zweites Mal fielen sie nieder, um den Segen von ihm zu empfangen." Im Tempel sprachen beim täglichen Morgengottesdienst zwischen Rauch- und Brandopfer fünf Priester mit über den Kopf erhobenen Händen den aaronitischen Segen, während die Priester im Synagogengottesdienst die Hände nur in Schulterhöhe hoben. Wie sehr das Segnen Vorrecht des Priesters war, kann man daraus ersehen, daß bei Abwesenheit eines Priesters der aaronitische Segen in der Synagoge von einem Laien nicht in der Spendeform, sondern als Bitte gesprochen wurde [1]. Dieses Segnen erfolgte anscheinend nicht nur im Tempel- oder Synagogengottesdienst, sondern auch bei ganz bestimmten Anlässen außerhalb des kultischen Raumes. So lesen wir vom Segnen der Kinder durch die Priester: „Und er schickte ihn und führte ihn vor einen jeglichen Priester und Ältesten, daß er ihn segne, stärke und für ihn bitte." (Tract Soph 18, 5) Hier wird vom Segnen durch die Priester und die Ältesten gesprochen. Wahrscheinlich haben ursprünglich nur die Priester dieses Segnen ausgeübt. Erst später haben es dann auch die Schriftgelehrten getan, die ja im Laufe der Entwicklung manche Aufgaben der Priester übernommen haben, weil diese ihren Aufgaben nicht gewachsen waren und weil die Entwicklung vom Tempelkult zum Thorastudium ging [2].

Wenn die Eltern ihre Kinder zu Jesus bringen, daß er ihnen die Hände auflege und sie segne, so liegt die Vermutung nahe, daß sie in ihm eine priesterliche Person sehen. Sie wollen, daß er auf ihre Kinder den göttlichen Segen lege. Die Jünger aber versuchen sie wegzutreiben, weil sie das Anliegen der Eltern nicht verstehen. In späterer Zeit ist das Moment des Segnens in der Überlieferung der Geschichte stärker zurückgetreten, weil die Perikope im Urchristentum bei der Diskussion über die Berechtigung der Kindertaufe eine Rolle gespielt hat [3]. Dadurch sind die Vokabeln des priesterlichen Segnens zurückgedrängt und durch Termini der Taufe ersetzt worden. Wie Act 8, 17; 19, 6; Hebr 6, 2 und Tertullian, De baptismo 8 zeigen, gehörten Taufe und Handauflegung zusammen [4], und *κωλύειν* ist ja doch wohl auch eine Wendung, die bei dem Taufgeschehen eine Rolle spielte [5]. Weil

---

[1] E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes II. 4. Aufl. 535 und 355; W. Bousset und H. Gressmann, Die Religion des Judentums. 3. Aufl. (1926) 175; Str.-B. II 76 und IV 238; H. W. Beyer, ThW II 757, 34 ff.

[2] H. Wenschkewitz, Die Spiritualisierung der Kultbegriffe. *Ἄγγελος* 4 (1932) 104 ff.; G. Schrenk, ThW III 262, 44 ff.

[3] O. Cullmann, Die Tauflehre des NT (1948) 36 und 71 f.

[4] O. Cullmann, Tauflehre 7 f.

[5] Act 8, 36; 10, 47; 11, 17; O. Cullmann, Tauflehre 21 A. 7 und 66 ff.

die Geschichte vom Kindersegnen einen zweiten Sitz im Leben gehabt hat[1], darum ist das priesterliche Handeln Jesu in der jetzigen Form in der Überlieferung nicht mehr so deutlich zu erkennen, wie es ursprünglich wohl der Fall gewesen ist.

Anders verhält es sich mit diesem Problem bei der Tempelreinigung. Als Jesus in Jerusalem angekommen ist, begibt er sich in das Heiligtum und beschaut ringsum alles (Mk 11, 11). Damit soll wohl kaum gesagt werden, daß er sich wie ein Fremder die Sehenswürdigkeiten dieses Ortes ansieht, sondern „es ist der Herr, der in sein Eigentum kommt und durch den Augenschein von ihm Besitz nimmt"[2]. Er ist der messianische Hohepriester, der für den Tempel verantwortlich ist und der darum die geziemende Ordnung herstellt[3]. Das Volk hat begriffen, was hier vor sich gegangen ist. Die Blinden und Lahmen kommen zu ihm in den Tempel, und Jesus heilt sie Mt 21, 14. Diese Notiz ist bemerkenswert, weil sonst in den Evangelien von Wunderheilungen in Jerusalem nichts berichtet wird. Mit diesen Worten will Matthäus offensichtlich auf etwas ganz Besonderes aufmerksam machen. Diese Heilungen sind durch den Ort bemerkenswert, an dem sie stattfinden. Nach 2. Sam 5, 8 (LXX) war Blinden und Lahmen das Betreten des Hauses Gottes verboten[4]. Wenn die Blinden und Lahmen nach der Tempelreinigung zu Jesus in das Gotteshaus gingen und er ihnen die Gesundheit schenkt, so heißt das: Der Herr des Tempels, der eschatologische Hohepriester stößt sie nicht von sich, sondern er errichtet eine neue Ordnung, nach der die Lahmen und die Blinden und die Heiden zum Tempel Zutritt haben[5].

Vielleicht ist von diesem synoptischen Hintergrund auch die apokryphe Geschichte von Jesus zu verstehen, die uns Oxyrhynchos Papyri V 840 berichtet wird[6]. Danach nimmt Jesus seine Jünger und führt sie hinein *εἰς αὐτὸ τὸ ἁγνευτήριον*. Ein Oberpriester kommt auf Jesus zu und fragt ihn: „Wer hat dir erlaubt, dieses Heiligtum zu

---

[1] J. Jeremias, Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt? 2. Aufl. (1949) 42.

[2] E. Lohmeyer, Kultus und Evangelium (1942) 43.

[3] J. Jeremias, Jesus als Weltvollender (1930) 34; W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen (1938) 27.

[4] H. Windisch, Kleine Beiträge zur evangelischen Überlieferung. ZNW 18 (1917/18) 81 ff.; E. Klostermann, Das Matthäusevangelium, zu 21, 14. Auch nach Serek ha-edah 2, 4 ff. haben Lahme, Hinkende, Blinde, Stumme und andere Kranke zur Versammlung Gottes keinen Zutritt, D. Barthélemy und J. T. Milik, Discoveries in the Judaean Desert I, Qumran Cave 1 (1955) 116.

[5] E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus. In: Krit.-exeget. Kommentar über das NT Sonderband (1956) zu 21, 12.

[6] J. Jeremias, Der Zusammenstoß Jesu mit dem pharisäischen Oberpriester auf dem Tempelplatz. Coniectanea neotestamentica XI (1947) 97 ff.; Ders., Unbekannte Jesusworte. Abh. zur Theol. des A und NT 16 (1948) 37 ff.

betreten und diese heiligen Geräte anzuschauen, ohne daß du dich badetest und deine Jünger die Füße gewaschen haben?" Voraussetzung für das Betreten des Heiligtums sei, daß man die vorgeschriebenen Waschungen gemacht und die Kleider gewechselt habe. Die meisten Erörterungen über diese Geschichte gehen von der Voraussetzung aus, daß Jesus keine priesterlichen Rechte in Anspruch genommen hat. Dann entstehen aber stets die Schwierigkeiten, was unter Heiligtum zu verstehen ist und warum Wechsel der Kleider verlangt wird. Alle Verlegenheiten sind beseitigt, wenn man annimmt, Jesus trete hier mit priesterlichem Anspruch auf. In der Tat scheint der Text das sagen zu wollen. Die Einleitungsworte der Geschichte deuten darauf hin, daß nicht etwas Gewöhnliches berichtet werden soll, sondern eine entscheidende, besondere Tat Jesu. Jesus „geht" nicht mit seinen Jüngern in den Tempel, sondern er „nimmt sie und führt sie hinein". Das Wort *παραλαμβάνειν* wird auch in den Evangelien vor großen Erlebnissen gebraucht. Vor der Verklärungsgeschichte Mk 9, 2, der Leidensverkündigung Mk 10, 32, dem Gethsemanegebet Mk 14, 33 „nimmt Jesus" seine Jünger. Auch das Wort *εἰσήγαγεν εἰς αὐτὸ τὸ ἁγνευτήριον* zeigt, daß Jesus etwas Besonderes tut. Er führt die Jünger dorthin, wohin sie von selbst nicht gegangen wären. *ἁγνευτήριον* ist nicht der weitere Begriff, etwa der Tempelbezirk im Gegensatz zu *ἱερόν*, dem Tempelgebäude[1], sondern wahrscheinlich ist mit *τὸ ἁγνευτήριον* der abgesperrte Heiligungsbezirk gemeint. Wir hören sonst nirgendwo, daß die Tempelbesucher vor dem Betreten des Heiligtums andere Kleider anlegen mußten, ein Anstoß, den auch Jeremias nicht zu beseitigen vermag[2]. Dagegen war den Priestern die aus weißem Leinen angefertigte Amtstracht vorgeschrieben, und vor jedem Dienstantritt mußten sie sich am Morgen die Hände und Füße waschen. Sehr richtig bemerkt L. Blau[3]: „Wenn man die behandelte Stelle genau ansieht, bekommt man den Eindruck, daß der Priester das Erscheinen von Nichtpriestern an diesem heiligen Ort überhaupt beanstandete, die unterlassene Waschung und das Alltagsgewand erwähnt er nur, um seinen Vorwurf zu steigern. Wenn man die Stelle so faßt, dann ist in ihr ein Doppeltes enthalten: 1. Nur Priester dürfen diesen Teil des Tempels betreten. 2. Auch Priester nur dann, wenn sie zuvor die Füße gewaschen und die Kleider gewechselt haben." Wenn Jesus das *ἁγνευτήριον* betritt, sagt er damit

---

[1] E. Preuschen, Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos. ZNW 9 (1908) 5.

[2] J. Jeremias, Coniectanea neotestamentica 102; Unbekannte Jesusworte 43.

[3] L. Blau, Das neue Evangelienfragment von Oxyrhynchos. ZNW 9 (1908) 213.

genauso wie bei der Heilung der Blinden und Lahmen im Tempel: Der eschatologische Hohepriester ist da, der an die alten kultischen Ordnungen nicht gebunden ist, sondern neue setzt. Er führt seine Jünger in das Heiligtum und macht sie zu Priestern, wie es Mt 16 bei Petrus angedeutet ist[1].

Auch bei den Synoptikern kommt es nach der Tempelreinigung und der Heilung der Kranken zu einer Auseinandersetzung zwischen Jesus und der jüdischen Obrigkeit. Dieses ist abgesehen vom Prozeß Jesu Mk 14, 55 der einzige Fall bei Markus, daß der Hohe Rat mit Jesus spricht. Das zeigt die Wichtigkeit der Angelegenheit. Als Jesus nach der Vollmacht gefragt wird, die ihn zum Eingreifen in die bestehende Tempelordnung berechtigt (Mk 11, 28 ff.) – so ist jedenfalls nach dem synoptischen Aufriß die Frage zu verstehen –, da stellt Jesus bezeichnenderweise die Gegenfrage nach der Herkunft der johanneischen Taufe, womit er doch wohl sagen will, daß in ihr die Berechtigung für sein Handeln liegt. Auch Joh 5, 37 legitimiert Jesus seine Sendung mit der Taufe[2]. Die Kommentare sprechen meistens von der Vollmacht des Täufers[3]. Es geht aber bei der Frage Jesu gar nicht primär um die Person des Täufers, wie es in den Auslegungen gewöhnlich zum Ausdruck gebracht wird, sondern um die Taufe. Jesu Gegenfrage ist demnach nicht „ein geschickter dialektischer Zug, um die Gegner ins Unrecht zu setzen; sie weicht auch nicht nur auf ein anderes Gebiet aus, um auf dem Felde der Gegner nicht antworten zu müssen, sondern indem sie dieses alles bedeutet, hebt sie die Voraussetzungen ans Licht, auf denen Jesus steht"[4]. Tempelreinigung und Taufe gehören zusammen. War das Taufen des Priestersohnes von Gott, so ist Jesus rite als Hoherpriester gesalbt (Hebr 5, 5), und sein Handeln ist richtig. Da in der Gegenfrage Jesu bereits die Antwort enthalten ist, gibt Jesus zu verstehen, daß er der wahre Hohepriester ist, der für den Tempel verantwortlich ist.

---

[1] Die Nachricht, die Suidas in seinem Lexikon sub voce *Ἰησοῦς* bringt, daß Jesus offiziell zum Priester in Jerusalem gewählt worden sei und als Sohn des lebendigen Gottes und der Jungfrau Maria in den amtlichen Kodex eingetragen worden sei, ist natürlich fromme Legende. Größere Bedeutung haben vielleicht die Worte, die Suidas aus Josephus entnommen haben will: *ὅτι Ἰησοῦς ἐν τῷ ἱερῷ μετὰ τῶν ἱερέων ἠγίαζε.* Sollte Josephus etwas Ähnliches berichtet haben, so kann das nur polemisch gemeint gewesen sein: Jesus habe sich angemaßt, mit den Priestern Dienst machen zu wollen. R. Eisler, *ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ* II 479.

[2] A. Schlatter, Die Geschichte des Christus (1921) 92 A. 1.

[3] R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. 2. Aufl. (1931) 18; J. Schmid, Das Evangelium nach Markus. In: Regensburger NT hrsg. von A. Wikenhauser und O. Kuss 3. Aufl. (1954) z. St.

[4] E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus z. St.

Wie am Anfang des Evangeliums, so haben wir vielleicht auch am Schluß ein Zeugnis von Jesus als König, Priester und Prophet. Sein Einzug in Jerusalem war der des Messiaskönigs. Im Tempel zeigt er sich als Priester und im Abendmahl ist er der Prophet, der das symbolische Zeichen tut, durch das das bevorstehende Geschehen vorweggenommen wird, so daß Brot und Wein Fleisch und Blut repräsentieren[1]. Wenn diese Deutung richtig ist, stehen die soeben genannten drei Berichte in einer merkwürdigen Beziehung zur Versuchungsgeschichte, in der Jesus in falscher Weise zum Propheten, Priester und König proklamiert werden soll. Die erste Versuchung in der Wüste ist die des Propheten[2]. Wie Moses sich 40 Tage und Nächte am Gottesberg aufgehalten hat, ohne Brot zu essen und Wasser zu trinken (Ex 34, 28), so fastet Jesus 40 Tage und 40 Nächte (Mt 4, 2). Bekannt ist das rabbinische Wort: „Wie der erste Erlöser – gemeint ist Mose – das Manna herabkommen ließ, so läßt auch der letzte Erlöser das Manna herabkommen."[3] Der Verfasser will von Jesus nicht eine Zauberhandlung haben, er fordert von ihm nicht: Verwandle die Steine in Brot, sondern er wendet sich an Jesus, an den Propheten, dem das Wort zur Verfügung stand. Wie Moses mit dem Felsen sprechen sollte, daß er sein Wasser spende (Num 20, 8) – Paulus erwähnt den Felsen im Zusammenhang mit dem Abendmahl 1. Kor 10, 4 –, so sagt der Teufel zu dem zweiten Mose: Sprich, daß diese Steine (bzw. dieser Stein Luk 4, 3) Brot werde. Jesus lehnt das Ansinnen des Teufels ab, die Wundermacht zur Erhaltung seines Lebens zu verwenden. Als wahrer Prophet zeigt er sich beim Abendmahl, als er sich nicht Brot zur eigenen Sättigung verschafft, sondern sagt: Nehmet hin und esset, das ist mein Leib. Die beiden folgenden Versuchungen sind nicht in psychologisch feiner Weise Steigerungen der ersten, wie man meist meint[4], sondern ein Herabschrauben. Wenn Jesus sich nicht als Prophet offenbart, so soll er sich doch wenigstens vom Tempel als Ort des Priesters herab als messianischer Hoherpriester zeigen. Dabei ist an Test Lev 2–5 zu erinnern. Nachdem Levi in dem oberen Heiligtum des Himmels zum Priester auf Erden bestellt war, wird er von einem Engel auf die Erde geführt. Vielleicht

---

[1] C. H. Dodd, Jesus als Lehrer und Prophet. Mysterium Christi hrsg. v. G. K. A. Bell und A. Deissmann (1931) 77 f.; R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn. 2. Aufl. (1940) 239 f.; P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst. Leiturgia hrsg. v. K. F. Müller und W. Blankenburg I (1954) 230.

[2] K. Bornhäuser, Das Wirken des Christus (1921) 29 ff.

[3] Midr Qoh 1, 9 (9 b) Str.-B. I 69.

[4] A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu (1907) 34 f.; E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I (1921) 96; E. Fascher, Jesus und der Satan (1949) 24.

soll das Wort des Teufels über die Engel aus Ps 91, 11 f. darauf hinweisen. Jedenfalls bedeutet das Psalmwort im Munde des Teufels doch wohl mehr, als daß Engel den Stürzenden behüten werden. Wahrscheinlich ist gedacht an „das von Engeln geleitete und gehütete ‚Herabkommen' des Gottesgesandten, wie es jüdische Hoffnung für das Ende der Zeit erwartete"[1]. Während sich Jesus Mt 4, 5 als der Hohepriester Israels offenbaren und das alte Heiligtum durch ein Schauwunder legitimieren soll, ist er Mt 21 der universalistische Hohepriester, der den Vorhof der Heiden reinigt, um den Tempel zu einem Gebetshaus für die herbeiströmenden Heiden zu machen[2]. In der letzten Versuchung will der Teufel Jesus zum politischen Herrscher der Welt erklären. Er führt ihn auf den Weltenberg und zeigt ihm alle Reiche der Erde. Er soll der Allbeherrscher der Erde werden, mit Ruhm und Macht geziert. Aber der wahre König offenbart sich nicht auf diesem Weltenberge, sondern auf dem Ölberg. Jesus ist nicht der Imperator, dem alle Reiche der Welt mit ihrer Herrlichkeit gehören, sondern der machtlose, arme Friedensfürst, der auf einem Esel reitet und dessen Anhänger Kinder und zugelaufenes Volk sind.

Haben wir erkannt, daß Jesus der gesalbte Hohepriester der Endzeit ist, so erklärt sich auch das Rätsel, warum er der Christus genannt wird. Der Terminus findet sich rund 330 Mal im Neuen Testament[3]. Er ist zu dem charakteristischen Würdetitel, ja, direkt zum Namen des kommenden Erlösers geworden. Bisher hat man in Christus meist die Beziehung des Davidssohnes gesehen, der als endzeitlicher König gesalbt wurde und deshalb Messias hieß. In klassischer Weise bringt dies W. Brückner[4] zum Ausdruck: „Der Christus im Markusevangelium ist sowohl 12, 35 als auch 8, 29 und 14, 61; 10, 35 ff. und 14, 21 identisch mit dem Sohne Davids. Dieser stellte ein Reich der Herrlichkeit und des Triumphes nach Muster der Herrschaft Davids in Aussicht. Untrennbar mit diesem davidischen Messiasbilde war der politische Gedanke verbunden. Der Sohn Davids hatte lediglich nationaljüdische Bedeutung." Auch nach V. Taylor[5] knüpfen sich an den Titel Christus nationalistische Erwartungen. Und darum habe Jesus diesen Titel nicht persönlich gebraucht, weil er ja nicht der nationale Befreier ist. Aber wie kommt denn die christliche Gemeinde dazu, die gar nicht politisch-nationa-

[1] E. Lohmeyer, Das Evangelium des Mt z. St.
[2] E. Lohmeyer, Kultus und Evangelium (1942) 49.
[3] E. Stauffer, Messias oder Menschensohn? Nov. Test. 1 (1956) 82.
[4] W. Brückner, Die Christologie des Markusevangeliums. Protest. Monatshefte 4 (1900) 419.
[5] V. Taylor, The Names of Jesus (1954) 20.

listisch dachte, Jesus als den Christus zu bezeichnen, wenn er etwas anderes war als der Titel zum Ausdruck bringt? Obwohl sich an Jesus gewisse nationale Hoffnungen knüpften, hat er sie offensichtlich abgelehnt und sie als menschliches Denken bezeichnet, das im Gegensatz zu Gottes Heilsplan steht (Mk 8, 33). Obwohl Jesus Sohn Davids war, war das Wesentliche an ihm für die Urchristenheit nicht die Davidssohnschaft. Darum findet sich wiederholt Kritik an dieser politischen Erwartung (Mk 12, 35). „Ist es denkbar, daß von dem jüdischen Bilde des Messias dieser Name hergenommen ist?" fragt LOHMEYER[1]. Und er antwortet, es sei schwer zu begreifen, daß das Urchristentum gerade den Namen Christus als sinnfälliges Zeichen eschatologischer Würde ihres Herrn erwählt habe. Er kommt zu dem Schluß, daß „der Name Christus nicht von dieser christologischen Konzeption nach der Analogie des jüdischen Messiasbildes gewählt" worden ist. Das ist richtig.

Wie wir wissen, bezeichnet Christus nicht nur den gesalbten König, sondern משיח ist auch der Hohepriester. Meinte man den eschatologischen König, so sprach man, um nicht mißverstanden zu werden, vom Gesalbten Israels, vom gesalbten König oder vom Gesalbten, dem Sohne Davids. So lautet der „vollständige"[2] Titel für den erhofften Erlöser.

Wie sehr der Terminus Christus als ein priesterlicher Titel angesehen wird, zeigt sich Luk 3, 15. Auf Grund der Taufwirksamkeit fragen sich die Leute, ob nicht der Priestersohn Johannes der Christus sei (Luk 3, 15). Johannes weist das nicht mit der Begründung zurück, daß er nicht das Volk befreie und das davidische Königreich aufrichte, sondern damit, daß er nicht das Gericht halte, d. h. er verstand unter dem Christus auch nicht den eschatologischen König, sondern den messianischen Hohenpriester, der das Gericht vollzieht. Warum Jesus von Nazareth der Christus heißt, kommt nach Act 10, 34 daher, daß Gott ihn mit dem heiligen Geist gesalbt hat. Auch die Kirchenväter sprechen von Christus als dem gesalbten Hohenpriester. So sagt Cyrill von Jerusalem[3]: „Jesus Christus führt einen doppelten Namen: Jesus ist er als Erlöser, Christus als Priester (*διὰ τὸ ἱερατεύειν*)." Weil der Titel Christus umfassend ist, er den König, den Priester und dann auch ganz allgemein die eschatologische Heilsperson bezeichnen kann, war er geeignet, die Würde Jesu umfassend

[1] E. LOHMEYER, Gottesknecht und Davidssohn. 2. Aufl. (1953) 104 f.

[2] J. LEVY, Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. 2. Aufl. III (1924) 271 a.

[3] Cyrill, Katechese 10, 11 MPG 33, 676 A. Vgl. auch Tertullian, De baptismo VII.

zu bezeichnen, wobei das hohepriesterliche Moment in diesem Namen doch eine sehr große Bedeutung hat.

IV

Wir haben eine ganze Reihe von Geschichten und Worten Jesu gefunden, an denen es mehr oder weniger wahrscheinlich war, daß sie von Jesus als dem Hohenpriester handeln. Woher kommt es, daß die Hohepriesterchristologie bei den Synoptikern nie expressis verbis zum Ausdruck gebracht wird, so daß man sie nicht sogleich erkennt, sondern sie erst durch religionsgeschichtliche Vergleiche erschließen muß?

Wenn man sich die Verhältnisse im Spätjudentum vor Augen hält, dann wird es einem bald verständlich, warum die Evangelien nur verhüllt von Jesus als dem Hohenpriester berichten und warum die urchristlichen Missionare es vermieden haben, den Juden etwas von Jesus als dem Hohenpriester zu sagen. Nach den jüdischen Bestimmungen konnte nicht jeder Hoherpriester werden. Er mußte aus dem Stamme Levi kommen bzw. genauer von Aaron[1] und mußte seine Herkunft von Zadok ableiten. Maßte sich ein Nicht-Aaronide das priesterliche Amt an, so sollte er des Todes schuldig sein[2]. Auf diese Bestimmungen legte das strenge Judentum großen Wert. Darum ließ man zum Priestertum nur Männer mit zuverlässiger Abstammung zu (Neh 7, 63 f.), deren Väter Aaroniden und deren Mütter unbescholtene Jüdinnen waren[3]. Ein Priester durfte nur eine solche Frau heiraten, deren Vorfahren während der letzten Generation den an sie gestellten Anforderungen entsprachen. Darum mußte die Braut eines Priesters vor ihrer Hochzeit ihren Stammbaum in vier Generationen dem Synhedrium in Jerusalem zur Prüfung und Genehmigung vorlegen und auf diese Weise nachweisen, daß acht weibliche Vorfahren von ihr makellos waren[4].

Noch schärfer waren die Bestimmungen für den Hohenpriester[5]. Josephus berichtet: „Es gilt daher bei uns das Gesetz, daß niemand Hoherpriester werden kann, der nicht von Aaron abstammt . . . Aus einer andern Familie darf niemand, und wenn es der König selbst wäre, auf diese Würde Anspruch machen.“ (Ant 20, 226) Der Hohepriester mußte nicht nur Aaronide sein,er sollte auch zum Geschlecht der Zadokiden gehören. Als der letzte rechtmäßige Zadokide Onias

---

[1] Ex 28, 1; 40, 12. 15; 1. Chron 23, 13; Sir 45, 25.
[2] Num 3, 10; vgl. 2. Chron 26, 16–21.
[3] Lev 21, 7; Ez 44, 22; Schürer II 280 f.
[4] Str.-B. I 2 ff. [5] Schürer II 281 f.

III. von Antiochus IV. abgesetzt wurde und die hohenpriesterlichen Wirren in Jerusalem anfingen, begab sich sein Sohn Onias mit einem Teil der Priester und der Leviten nach Ägypten[1], wo wahrscheinlich mit Hilfe der in Jerusalem zurückgebliebenen Gemeinde in Leontopolis ein Tempel erbaut werden konnte. Lieber wollte man unter einem aaronitischen Hohenpriester im heidnischen Lande Gott dienen als unter einem nicht rechtmäßigen Emporkömmling im Tempel zu Jerusalem. Selbst den Hasmonäern, die wohl zum priesterlichen Geschlecht, aber nur zu einer einfachen Priesterklasse gehörten und nicht Zadokiden waren, standen die Pharisäer mißtrauisch gegenüber und warfen ihnen Illegitimität vor[2]. Zu Alexander Jannai sagte der greise Rabbi Jehuda ben Gedidja: „König Jannai, laß es dir an der Königskrone genügen. Die Krone des Priestertums aber überlasse dem Samen Aarons.“[3] Man wollte also gerne einen Nicht-Davididen als König in Kauf nehmen – Bar Kochba bzw. Schimon ben Kosba ist ja auch tatsächlich nicht Davidide gewesen und trotzdem von Akiba als Messias proklamiert worden. Aber man konnte es nicht ertragen, daß ein Mann als Hoherpriester fungierte, der den Anschauungen nicht entsprach. Wie sehr die Juden auf rechtmäßige Herkunft ihrer Hohenpriester achteten, sieht man daraus, daß Herodes, um die Gunst des Volkes zu gewinnen, nach Vertreibung der hasmonäischen Usurpatoren Ananel aus dem legitimen Zadokidengeschlecht als Hohenpriester einsetzte. Auch als die Zeloten nach der Besetzung von Jerusalem 67 n. Chr. zur Wahl des Hohenpriesters schritten, war es ihnen sehr darum zu tun, einen Mann aus legitimem zadokidischen Geschlecht zu erhalten[4]. Nun ist die messianische Hohepriestererwartung gerade aus solchen Schriften bekannt, die in Beziehung zur Sekte am Toten Meer standen, die sich aus Protest gegen das jerusalemische Hohepriestertum in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, weil dieses den Bestimmungen und Erwartungen nicht entsprach[5]. Darum redet man von dem Frevelpriester[6] und den Prie-

---

[1] Schürer III 144; E. Stauffer, Probleme der Priestertradition. ThLZ 81 (1956) 140.

[2] J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II. Die sozialen Verhältnisse. B. Hoch und niedrig (1937) 12. 44–49.

[3] Kidduschim 66 a vgl. H. J. Schoeps, Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis (1956) 76; K. Bornhäuser, Empfänger und Verfasser des Briefes an die Hebr. BFTh 35, 3 (1932) 57 f.

[4] J. Jeremias, aaO 49–54.

[5] P. Kahle, ThLZ 77 (1952) 408; E. Stauffer, Geschichte Jesu. Historia mundi 4 (1956) 142 f.

[6] Hab Midr I, 13; VIII, 8; IX, 4 ff.; XI, 4 ff.; XII, 7; G. Molin, Die Söhne des Lichts (1954) 83 ff.; H. J. Schoeps, Urgemeinde, Judenchristentum, Gnosis

stern Jerusalems, die in die Irre gehen[1]. Offensichtlich sind die Sektenleute Anhänger der Zadokiden gewesen. Denn in der Sektenschrift fällt es auf, daß ihre Priester Zadoks Söhne genannt werden, die den Bund bewahrt haben[2].

V

Wenn wir das bedenken, verstehen wir, daß das Neue Testament Hemmungen hat, von Jesus als dem Hohenpriester zu sprechen. Er ist kein Aaronide, geschweige denn ein Zadokide gewesen. Wie sollen die Männer, die auf den Sohn Levis warten, es verstehen, daß ein Mann aus dem Stamme Juda der erwartete Hohepriester sein soll? In ihren Augen mußte das als größte Anmaßung erscheinen. Selbst der herrschenden Priesterschaft, die es mit dem strengen Einhalten der kultischen Tradition bei der Besetzung der Hohenpriesterstellen nicht so genau nahm, war die Vorstellung einer Hohenpriesterschaft des Jesus ben Joseph aus dem Stamme Juda so unvollziehbar, daß sie seine Aussagen, die er als Hoherpriester machte, nicht als Amtsanmaßung, sondern als Gotteslästerung betrachtet (Mk 2, 7 und 14, 64). Aus diesem Grunde wagen weder die Synoptiker noch Johannes, der ja in besonderer Nähe zu der Sekte zu stehen scheint[3], den Titel Hoherpriester unverhüllt auf Jesus anzuwenden. Sie schildern sein Wirken als Hoherpriester, aber sie nennen ihn nicht mit diesem Titel. Außerdem ist Jesus ja nicht nur Hoherpriester gewesen. Die evangelische Tradition des Urchristentums hat offensichtlich mehr Interesse an der Menschensohn- als an der Hohepriestererwartung gehabt. An mehreren Stellen läßt sich zeigen, daß die Hohepriestererwartung durch die des Menschensohns überdeckt worden ist. Wie wir gesehen haben, ist in das Vergebungswort Mk 2, 10 ganz gegen den ursprünglichen Sinn des Logions der Begriff Menschensohn eingefügt worden. Auch die Antwort Jesu an den Hohenpriester beim Prozeß zeigt deutlich Nahtstellen: „Ihr werdet den Menschensohn sehen sitzend

---

1956) 76; J. M. Baumgarten, Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarian of the Dead Sea (Qumran) Scrolls. HThR 46 (1953) 143 ff.

[1] Ass Mos 5, 3 f.; 6, 1; Micha Midr Fragment j vgl. Test Lev 17.

[2] Sekt 5, 2. 9; P. Kahle, ThLZ 77 (1952) 406 f.; M. Delcor, Le sacerdoce, les lieux de culte, les rites et les fêtes dans les documents de Khirbet Qumran. Revue de l'histoire des religions 144 (1953) 6. 13 f.; G. Molin, Qumran – Apokalyptik – Essenismus. Saeculum 6 (1955) 248; E. Stauffer, Probleme der Priestertradition. ThLZ 81 (1956) 140 A. 27 und 255; H. H. Rowley, The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls (1952) 41.

[3] F. M. Braun, L'arrière-fond judaique du quatrième évangile et la Communauté de l'Alliance. Rev. Bibl. 62 (1955) 5 ff.; K. G. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das NT. ZThK 47 (1950) 210.

zur Rechten der Kraft und kommen mit den Wolken des Himmels." (Mk 14, 62) Der dort zitierte Ps 110 hat mit dem Menschensohn nichts zu tun. Der Menschensohn kommt wohl in den Wolken des Himmels, aber daß er von der Erde zur Rechten Gottes erhöht wird, ist „ein Gedanke, der der danielischen Vision und damit auch der von ihr getragenen jüdischen Apokalyptik unbekannt ist"[1]. Betrachtet man die Antwort Jesu kritisch, so bemerkt man, daß die dort gemachten Aussagen nicht zusammengehören. Man kann den Menschensohn doch nicht zur Rechten Gottes sitzen und gleichzeitig ihn in den Wolken des Himmels kommen sehen. „Es gibt keine andere Stelle des NT, die so eng wie in Einem Akt Erhöhung und Parusie verbindet."[2] Daß Gegner Jesu den Menschensohn kommen sehen werden, wird auch sonst bezeugt. Aber daß sie seine Erhöhung und sein Sitzen zur Rechten Gottes schauen, das widerspricht den sonstigen Aussagen des Neuen Testaments. Das scheint alles darauf hinzudeuten, daß die Antwort Jesu an den Hohenpriester ursprünglich anders gelautet hat. Wahrscheinlich hat Jesus von sich als dem Hohenpriester gesprochen. Später ist diese Antwort als Aussage des Menschensohns umgeformt und in diesem Sinne erweitert worden.

Auch bei der Geschichte von der Segnung der Kinder ist, wie wir sahen, das hohepriesterliche Wirken Jesu zurückgedrängt worden, so daß sich das Verb „segnen" nur noch bei Markus, nicht aber mehr bei Matthäus findet.

Mt 11 wird auf die Frage nach dem messianischen Hohenpriester auf den eschatologischen Propheten hingewiesen. Als Johannes der Täufer von dem Wirken des Christus, d. h. hier doch wohl wieder des Hohenpriesters hört, den er gesalbt hat, ist er mit Jesus unzufrieden. Der Hohepriester sollte ja ein gerechtes Gericht auf Erden halten in vielen Tagen, Test Lev 18, 1; und nichts dergleichen geschieht. Die Antwort Jesu an den Täufer lautet: Ich bin der messianische Prophet, der die Wunder der Heilszeit vollbringt. Daß Jesus dem Täufer durch seine Antwort nicht sagen will: ich bin der von dir erwartete Messias, kann man auch daraus ersehen, daß der Sohn Davids keine Wunder zu seiner Legitimierung braucht. Erst später hat man von den beglaubigenden Wundern des Messias gesprochen. „Das Beglaubigungswunder gehört von Haus aus zum Propheten."[3]

---

[1] E. Lohmeyer, Markus z. St. Diese Anschauung findet sich allerdings Joh 3, 13; 6, 62; 8, 28; 12, 34. Dort sind Urmensch und Menschensohnaussagen in christlicher Schau miteinander verbunden, um das Christusgeschehen zu beschreiben.

[2] Lohmeyer z. St.

[3] R. Meyer, Der Prophet aus Galiläa (1940) 153 A. 222.

In diesem Zusammenhang muß auch auf die Verklärungsgeschichte hingewiesen werden, weil in ihr ebenfalls eine Ablehnung der Priester-Königs-Eschatologie enthalten ist. Der Sinn dieser Geschichte ist ja sehr umstritten. Nach Ansicht vieler Exegeten handelt es sich ursprünglich um eine Auferstehungserzählung, die in das irdische Leben Jesu zurückprojiziert ist[1]. Daran ist etwas Richtiges gesehen. Aber in dieser Form ist die Deutung doch nicht zutreffend. Der Auferstandene zeigt sich sonst nie in göttlicher Doxa[2], sondern er hat das Aussehen eines gewöhnlichen Menschen (Luk 24, 15 ff.; Joh 20, 14 ff.). Außerdem passen Moses und Elias nicht zu einer Auferstehungsgeschichte[3]; denn in ihr sind Engel die das Geschehen begleitenden Boten Gottes. Die Verklärungsgeschichte hat einen anderen theologischen Sinn. Wie nach Ostern für die Urchristenheit der Erhöhte der Gekreuzigte ist, so wird hier gezeigt, daß der zum Kreuz Gehende der Verherrlichte ist. Nach dem Johannesevangelium sehen die Jünger durch die irdische Gestalt die Herrlichkeit Gottes hindurchleuchten. Das Markusevangelium konzentriert die Schau dieser Herrlichkeit auf einen kurzen Augenblick in dieser Geschichte der Verklärung, nachdem Jesus durch seinen zielbewußten Gang nach Jerusalem sein Ja zum Leiden gesagt hat. „Es ist der ehrfürchtige Zauber dieser Geschichte, daß sie im einmaligen Ereignis verdichtet, was dieser Gestalt geheimes, aber wahres Wesen ist: Er ist offenbarer Mensch und verborgener Herr und wird in diesem Augenblick offenbarer Herr und verborgener Mensch."[4] Wie im Johannesevangelium die tiefste Erniedrigung der Kreuzigung als Erhöhung bezeichnet wird, so wird mitten im Leidensweg bei den Synoptikern der verklärte Christus gezeigt. Seine Herrlichkeit offenbart sich nicht im Zusammenhang mit seinen großen Machttaten, sondern in Verbindung mit der Passion. Um dieses darzustellen, eignet sich nicht die Königs-Hohepriester-Eschatologie, wohl aber die Ebed-, die Gottesknecht-Menschensohn-Christologie. Das Judentum hat keineswegs eine festgelegte Messiasdogmatik gehabt. Die verschiedenen Erwartungen sind nicht voneinander abgegrenzt gewesen, sondern gingen ineinander über, so daß es Verbindungen von verschiedenen Anschauungen gegeben hat. Erst recht ist dieses im Neuen Testament der Fall. Des-

---

[1] J. Wellhausen, Das Evangelium Marci (1903) 77; W. Bousset, Kyrios Christos. 2. Aufl. (1921) 61 und 268 A. 2; G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung. Festgabe für A. Deißmann (1927) 189; R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition. 2. Aufl. (1931) 278.

[2] E. Lohmeyer, Markus 180.

[3] J. Schniewind, Markus z. St.

[4] E. Lohmeyer, Markus 179.

halb kann dieselbe Sache „der eschatologische Erlöser ist da" in verschiedener Weise zum Ausdruck gebracht werden. Die Verklärungsgeschichte verkündigt die Menschensohn-Ebed-Jahwe-Christologie, wobei sie die Priester-Königserwartung erwähnt, diese aber als nicht ausreichend zurücktreten läßt.

Die Erwähnung von Moses und Elias macht der Exegese große Schwierigkeiten[1]. Gewöhnlich sieht man in ihnen zwei Vorläufer des Messias, aber diese Auslegung ist nicht zutreffend, „weil der gesamten älteren rabbinischen Literatur 1. die Vorstellung von *zwei* Vorläufern des Messias und 2. die Vorstellung eines endzeitlichen Nebeneinanders von Elias und Moses völlig unbekannt ist"[2]. Die oft zitierte Stelle Deut R 3 zu 10, 1: „Wenn ich den Propheten Elia senden werde, sollt ihr beide zusammenkommen" stammt erst aus der nachtalmudischen Zeit, so daß sie nicht in Betracht kommt. Die jüdische Apokalyptik rechnet mit dem Erscheinen solcher Männer vor dem Kommen des Messias, die den Tod nicht geschmeckt haben, sondern entrückt sind, 4. Esra 6, 26. Dazu gehören Henoch und Elia[3], nicht aber Moses. Dieser ist nicht gen Himmel gefahren, sondern gestorben und hat außerhalb des Landes Palästina den Tod gefunden. „Selbst in den jungen Midraschwerken, die Moses Ende ausführlich behandeln und mit Sagen ausgeschmückt haben, tritt nirgends der Gedanke hervor, daß Moses lebend ins Jenseits hinübergegangen sei."[4] Darum ist der Moses der Verklärungsgeschichte wohl kaum der vom Himmel auf die Erde zurückgekehrte Moses der Wüstenzeit, sondern Moses ist die Bezeichnung für den Propheten der Endzeit, der Moses gleicht, und Elias ist der messianische Hohepriester. „Jesus gehört mit Moses und Elias zusammen, aber er ist nicht einer der Ihren."[5] Matthäus wird wahrscheinlich den besseren Text bieten als Markus, der Moses zum Begleiter des Elias macht. Die Verse Mk 9, 11 ff., die vom Kommen des Elias handeln, stehen in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit der Verklärungsgeschichte[6]. Sie sind auf Grund der Stichwortmethode an die Geschichte angehängt. Als Petrus die beiden messianischen Gestalten Moses und Elias sieht, will er ihnen sofort eine Hütte als Zeichen der eschatologischen Gegenwart bauen und für Jesus eine dazu. Damit ordnet er Jesus in die Reihe Moses – Elias,

---

[1] J. Jeremias, ThW II 940, 20 ff.
[2] J. Jeremias, 940, 16 ff.
[3] Äth Hen 90, 31 vgl. 89, 52; J. Jeremias, 941, 1 ff.
[4] Str.-B. I 753.
[5] L. Goppelt, Typos (1939) 73.
[6] K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu (1919) 226; J. Schmid, Das Evangelium nach Markus. In: Regensburger NT 3. Aufl. (1954) z. St.

d. h. Prophet-Hoherpriester ein und erklärt ihn zum messianischen König. Gott gibt aber durch die Verklärung, bei der Jesus „eine andere ‚Gestalt' empfängt, die nicht ‚diesem Äon' entspricht, sondern vom Himmelsglanz der Welt Gottes erfüllt ist", so daß er „den Jüngern in *der* Gestalt erscheint, die er als Messias-Menschensohn haben wird"[1], und durch die Himmelsstimme zu verstehen: Jesus ist weder König noch Priester noch Prophet, sondern er ist der Menschensohn, und er ist der leidende Gottesknecht. Die bath-qol enthält nämlich das Zitat aus Jes 42, 1: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe." Das angehängte „Höret ihn" erinnert an Deut 18, 15, wo Moses von dem späteren Propheten spricht. Mit dieser Anspielung auf Deut 18 soll nicht nur gesagt werden, daß Jesus mehr ist als der messianische König, sondern es soll – wie Lohmeyer ganz richtig gesehen hat – auf die folgende Leidensverkündigung hingewiesen werden. Die Jünger sollen es hören und endlich begreifen, daß Jesus der leidende Gottesknecht ist[2]. Mk 9, 9 wird dann direkt vom Menschensohn gesprochen. Wie K. L. Schmidt schreibt, wird man „das hier von Jesus gesprochene Schweigegebot als von Haus aus zu der Verklärungsgeschichte gehörig betrachten dürfen"[3]. So wird in dieser Geschichte die König-Priester-Eschatologie überboten durch die Menschensohn-Gottesknecht-Christologie. Will man wissen, wer Jesus ist, so muß man ihn als den Menschensohn sehen, der leidet.

Lohmeyer[4] ist wohl zuzustimmen, wenn er schreibt, daß die Verklärungsgeschichte „einer späteren Stufe der christologischen Entwicklung entstammt, die auf der Gottesknechtsanschauung ruhend den von Anbeginn an in ihr schlummernden Keim zu der Blüte der Menschensohnkonzeption entfaltet hat". Verklärung und Taufe haben sehr viel Ähnlichkeit miteinander. Und doch unterscheiden sie sich. Die Verklärungsgeschichte ist ein anderer Versuch, Gestalt und Werk Jesu als des eschatologischen Vollenders zu deuten[5]. Sie korrigiert die Christologie der Taufgeschichte. Möglicherweise ist nämlich das Ebed-Jahwe-Wort von der Verklärungsgeschichte in die Tauferzählung eingedrungen und hat dort den zweiten Psalm verdrängt. Der Gang der Entwicklung läßt sich noch gut erkennen. Mk 1, 11 erinnern

---

[1] J. Schniewind, Markusevangelium z. St.; vgl. E. Lohmeyer, Markusevangelium 179 f.
[2] E. Lohmeyer, Markusevangelium und F. Hauck, Markusevangelium zu 9, 7.
[3] Schmidt, Rahmen 226.
[4] E. Lohmeyer, Gottesknecht und Davidssohn 45.
[5] Lohmeyer, Markus 179 f.

die Worte „Du bist mein Sohn" noch an Ps 2[1]. Bei Matthäus ist die Umgestaltung schon weiter vorgedrungen. „Dieser ist mein Sohn" Mt 3, 17 ist ganz entsprechend der Verklärungsgeschichte nach Jes 42 gestaltet[2]. Durch das Zitat aus Jes 42 verbindet das Urchristentum in der Taufgeschichte die Hohepriestererwartung mit der Gottesknechtvorstellung. Das ist um so leichter möglich, als zwischen Hohempriester und Gottesknecht mancherlei Berührungspunkte bestehen.

Auch sonst läßt sich bei Matthäus beobachten, wie Aussagen über den Hohenpriester mit solchen über den Gottesknecht verbunden werden. Mt 16 hatte Jesus das Petrusbekenntnis erläutert: Ich bin nicht der königliche, sondern der hohepriesterliche Messias. Die sich anschließende Leidensverkündigung sagt ganz der Interpretation der Taufgeschichte bei Matthäus entsprechend: Der messianische Hohepriester ist der leidende Gottesknecht.

Die Übertünchung der Hohepriesteraussagen durch die Ebed-Jahwe-Christologie läßt sich auch Mt 12, 16 feststellen. Matthäus läßt das Dämonenwort „Du bist der Sohn Gottes" Mk 3, 11 aus und bringt dafür das Schriftzitat aus Jes 42, 1 ff.: Siehe, mein Knecht.

Da Matthäus für Judenchristen schreibt, hatte gerade er ein besonderes Interesse, Christus nicht zu offensichtlich als Hohenpriester zu schildern. Darum hat er die einzige Stelle, wo Jesus halbwegs deutlich als Hoherpriester angesprochen wird: „Du bist der Heilige Gottes" überhaupt nicht gebracht, weil seine jüdischen Leser das nicht verstanden hätten.

Noch den Empfängern des Hebräerbriefes macht es zu schaffen daß Jesus nicht aus dem Geschlecht Aarons stammte und daß er trotzdem Hoherpriester sein sollte. Um dem Vorwurf entgegenzutreten, Jesus habe sich das Hohepriestertum unrechtmäßig angeeignet wird Hebr 5, 4 betont, er habe sich diese Ehre nicht genommen, sondern er sei von Gott ernannt worden[3]. Jesus ist nicht ein Usurpator wie es manche Hohepriester in Jerusalem gewesen sind, sondern durch göttliche Berufung ist er als Hoherpriester eingesetzt worden. Vor allem wird Hebr 7 der Nachweis geführt, daß der Hohepriester der Endzeit nicht Aaronide zu sein braucht. Wie unerhört der Anspruch Jesu gewesen ist, kommt Hebr 7, 13 klar zum Ausdruck: Noch nie hat jemand aus dem Stamme Juda etwas mit dem Altar zu tun

---

[1] K. Bornhäuser, Das Wirken des Christus durch Taten und Worte (1921) 25 Hauck, Markus und Lohmeyer, Markus z. St.

[2] Lohmeyer, Matthäus z. St.

[3] E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht (1955) 171 A. 1.

gehabt, und Moses hat diesem Stamme kein einziges Wort gesagt, das sich auf den priesterlichen Dienst bezieht. Christus – so sagt nun der Verfasser des Hebräerbriefes – ist zwar nicht Priester nach der Ordnung Aarons, aber er ist ein Priester nach der Ordnung Melchisedeks (7, 11), und Melchisedek, der auch keinen Stammbaum hatte (7, 3), ist Aaron überlegen gewesen. Christus ist nicht Hoherpriester geworden nach der Bestimmung eines Gebotes, das sich mit der leiblichen Abstammung befaßt, sondern er verdankt sein Amt der göttlichen Kraftwirkung unzerstörbaren Lebens (7, 16). Während die aaronitischen Priester sterben, bleibt er Priester in Ewigkeit (7, 24). So versucht der Hebräerbrief das Hohepriestertum Christi dem aaronitischen gegenüber zu verteidigen und diesem gegenüber seine Überlegenheit zu zeigen.

VI

Jede Zeit hat ihre Probleme und ihre Aufgaben. Hat man früher Jesus zunächst als Messias, dann als Menschensohn, schließlich als Gottesknecht betrachtet, so legt die Entdeckung der neugefundenen Schriften es nahe, auch die hohepriesterliche Christologie bei den Synoptikern zu verfolgen. Ich bin nicht der Ansicht, daß Jesus ursprünglich ausschließlich als Hoherpriester gesehen und verehrt worden ist. Ich meine aber, daß bei der Christologie der Synoptiker der hohepriesterliche Zug nicht übersehen werden darf. Ich bin auch nicht der Überzeugung, daß jeder Abschnitt unbedingt so ausgelegt werden muß, wie ich es oben getan habe. Ich glaube aber an einigen Stellen eindeutig gezeigt zu haben, daß die hohepriesterliche Sicht das Verständnis erleichtert, so daß man ihr zustimmen muß. Jesus ist nicht nur der Menschensohn und Gottesknecht, er ist nicht nur der Davidssohn und Prophet, er ist auch der eschatologische Hohepriester gewesen, wenn dieses auch nicht so offensichtlich in den synoptischen Berichten zum Ausdruck kommt. Wie Jesus das Gesetz übertritt und doch Erfüller des Gesetzes genannt wird, wie er keine politischen Ziele verfolgt und doch Sohn Davids heißt, wie er sich als Menschensohn bezeichnet und trotz dieser größten Hoheitsaussage der Leidende ist, so widerspruchsvoll verhält es sich auch mit dem Titel „Hoherpriester“: Jesus ist kein Levit, geschweige denn Zadokide, und doch wird er als Hoherpriester geschildert. Gegen alle Voraussetzungen ist er Gesetzeserfüller, Davidssohn, Menschensohn, Hoherpriester. Das Christentum nahm die Fülle der messianischen Erwartungen auf und sieht sie gegen alle Erwartung in Christus erfüllt.

Herrenmahl und Kirche bei Paulus[1]

Von Günther Bornkamm

Nur an zwei Stellen seiner Briefe redet Paulus vom Herrenmahl. Beide stehen im 1. Korintherbrief, jede für sich in einem eigenen Zusammenhang, und doch beide inhaltlich engstens aufeinander bezogen. Ihre innere, sachliche Zusammengehörigkeit soll uns im folgenden beschäftigen. Doch vergegenwärtigen wir uns zuerst den verschiedenen Kontext beider Stellen.

I. Der Kontext

a) Kap. 10, 1–22 steht im Zusammenhang der Frage des Götzenopferfleisch-Essens. Paulus behandelt dieses spezielle und abseitig anmutende korinthische Gemeindeproblem mit größter Sorgfalt und, wie es scheint, umständlicher Breite. Denn es schürzen sich in ihm die wesentlichsten Fragen christlichen Glaubens und Lebens überhaupt: Was heißt Glaube und Erkenntnis Gottes? Was heißt christliche Freiheit? Wozu hat der aus Heidentum und Aberglauben Befreite ein Recht? Wie darf und soll er seine Freiheit beweisen und wo hat sie ihre Grenze? Und endlich – darauf zielt alles in dem Abschnitt Gesagte –: was heißt und erfordert die Verantwortung für den Bruder? Dies ist der Kontext zunächst für 1. Kor 10, 1–13, wo Paulus den Korinthern am Beispiel der Väter in der Wüste mit äußerster Schärfe vor Augen stellt, daß auch die größten sakramentalen Heilsgaben keine Garantie bedeuten gegen Gericht und Verwerfung, ja daß eine so reich begnadete Gemeinde, die wieder dem Götzendienst und dem Unglauben verfällt, das Gericht Gottes um so furchtbarer schmecken wird. Sodann mit einem neuen Gedanken (Kap. 10, 14–22) hier entwickelt Paulus positiv aus Wesen und Bedeutung des Abendmahles die Unvereinbarkeit einer Teilnahme am Herrenmahl und Götzenopfermahlen[2].

---

[1] Der Aufsatz gibt eine im Juli 1955 in Berlin-Weißensee vor Theologiestudenten der deutschen Ost-Fakultäten gehaltene Vorlesung wieder.

[2] Dabei schwebt als Typos götzendienerischen Kultes noch immer Israel.

Der ganze Abschnitt Kap. 10, 1–22 ist im Gang des 1. Korintherbriefes als ein Fremdkörper empfunden worden und hat zu weitreichenden, literarischen Hypothesen Anlaß gegeben[1]. Wie verträgt sich, so fragte man, das rigorose Verbot der Teilnahme an Götzenopfermahlen Kap. 10, 1–22 mit der, wie es scheint, viel weitherzigeren und unbefangeneren Stellungnahme in Kap. 8 und 10, 23 ff.? In diesen beiden Abschnitten vertritt Paulus doch offensichtlich im Grundsätzlichen den Standpunkt der „Starken", wenn er auch auf das eine dabei abzielt: bedenkt, was für Folgen eure freie, unbekümmerte Haltung für das schwache, noch nicht wirklich freie Gewissen des Bruders haben wird! Er wird es euch gleichtun und dabei innerlich sich übernehmen und zugrunde gehen. Anders Kap. 10, 1–22: hier gibt Paulus doch wieder einer noch nicht völlig überwundenen, aus seinen jüdischen Voraussetzungen verständlichen Dämonenfurcht Raum, die eigentlich abgetan sein sollte, wenn anders sein eigenes Wort gilt: „Was nun das Essen des Götzenopferfleisches betrifft, so wissen wir, daß es keinen Götzen in der Welt gibt und daß es keinen Gott gibt außer einem." (Kap. 8, 4)

Mit anderen versuchte Johannes Weiss diese Frage damit zu lösen, daß er den Abschnitt 1. Kor 10, 1–22 dem 1. Kor 5, 9 erwähnten, vor unserem 1. Korintherbrief geschriebenen, allerersten Briefe zuwies, in dem Paulus den Verkehr mit den Gottlosen schroff untersagt hatte. Tatsächlich nötigen beide Korintherbriefe immer wieder zu der Frage nach ihrer literarischen Integrität. Vor allem der zweite berechtigt zu der These, daß die „Briefe" mehr eine Sammlung aus der Korrespondenz des Apostels mit der Gemeinde als in sich geschlossene Dokumente sind. Eine andere Frage ist, ob die Zuweisung von 1. Kor 10, 1–22 zu dem allerersten Brief und die Herauslösung des Abschnittes aus Kap. 8 f. und 10, 23–33 überzeugend ist. Die Frage ist hier insofern wichtig, als sie in sich die exegetische Frage enthält, wie die Argumente des Paulus in 1. Kor 10, 1–22 gemeint sind. Sind sie wirklich, wie Johannes Weiss meint, Ausdruck jener „Dämonenfurcht"[2], deren Korrelat ein von diesem Gegenüber nur allzusehr bestimmtes magisch-sakramentalistisches Verständnis

---

Opfer vor dem goldenen Kalb vor. So überzeugend Hans von Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus; in: Urchristentum und Geschichte (Gesammelte Aufsätze I, 1951) S. 246 f.

[1] Vgl. J. Weiss, Der erste Korintherbrief (1910) S. 210 ff.; ders., Das Urchristentum (1917) S. 245 ff. Zuletzt W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth (1956) S. 14 f.

[2] „Die materialistische *δεισιδαιμονία* hat P. abgestreift, die geistige noch nicht ganz." (J. Weiss, Komm. S. 264)

des Herrenmahles ist? Ich halte mit Hans von Soden, der die Frage der literarischen und theologischen Einheitlichkeit von 1. Kor 8–10 sorgfältig und scharfsinnig behandelt hat[1], die Argumentation von 1. Kor 10, 1–22 nicht für unvereinbar mit der von Kap. 8 und 10, 23 ff. Vielmehr dürfte sie, wenn sie auch einen völlig neuen Aspekt eröffnet, folgerichtig und notwendig sich den andern Abschnitten einfügen (s. u. Exk. I). Paraphrasierend könnte man Zusammenhang und Unterschied der einen und der andern Gedankenreihe so wiedergeben: in der Tat gibt es „an sich" keinen Götzen, und also ist auch das Götzenopferfleisch-Essen unter diesem ersten Aspekt keine Frage von letzter Bedeutung, wohl aber ist die Frage nach Heil und Verderben des Bruders eine Frage auf Leben und Tod. Dies ist der Skopus des ersten Beweisganges. Er gibt im Prinzip den „Starken" recht. Aber Paulus begnügt sich damit nicht und wendet sich nun, Kap. 10, 1–22, auch an die vermeintlich so Ungefährdeten, die Starken, die an sich so recht haben, und zeigt ihnen ihre eigene Bedrohung, denn – so könnte man jetzt akzentuieren – diese dämonischen *Nichtse* sind eben *dämonische* Nichtse, sie haben es *an* sich. Wer sich auf sie einläßt, bleibt eben nicht ungeschoren und wird aus der Gemeinschaft mit dem Herrn gerissen. Paulus verlegt damit die ganze Frage aus der Sphäre allgemeiner theoretischer Erörterung, von der her die Gegner ihren freien Standpunkt begründen, modern gesprochen, in die Sphäre der Existenz. Da gehört sie hin, da fällt die Entscheidung in Wahrheit. Sein Urteil über die Dämonen „an sich" ist auch in Kap. 10, 1–22 kein anderes als Kap. 8. Ausdrücklich nimmt er wieder auf, was er dort gesagt: „Was sage ich? Daß das Götzenopferfleisch etwas ist oder daß der Götze etwas ist? Nein, aber was sie opfern, opfern sie den Dämonen und nicht Gott. Darum gilt: ich will nicht, daß ihr Genossen der Dämonen werdet. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilhaben und am Tisch der Dämonen. Wollen wir den Herrn reizen? Sind wir etwa stärker als er?" (1. Kor 10, 19–22) Mit anderen Worten: Hat der Herr seine Macht darin bewiesen, uns aus der Gefangenschaft an die Dämonen zu befreien, dann sollten wir uns vermessen dürfen, unsere Freiheit damit unter Beweis zu stellen, daß wir uns in diese Gemeinschaft zurückbegeben? Eine absurde Möglichkeit!

Die Zuweisung von 1. Kor 10, 1–22 an den 1. Kor 5, 9 erwähnten Brief würde auch, wie von Soden mit Recht bemerkt, den vermeint-

[1] Sakrament und Ethik bei Paulus; in: Urchristentum und Geschichte (Ges. Aufs. I, 1951) S. 239 ff., bes. 245 ff.

lichen Widerspruch kaum lösen, er bliebe dann noch immer bestehen für die Aussagen zweier, dicht hintereinander geschriebener Briefe[1]. Ja, so wird man weiter behaupten dürfen, auch 1. Kor 5, 9 widerspricht der These. Denn Paulus rückt hier das Mißverständnis der von ihm geforderten, radikalen Scheidung von den Gottlosen zurecht, als habe er mit seiner Weisung den Korinthern jeglichen Umgang mit der Welt draußen untersagt, während er doch in Wahrheit die Scheidung von gottlosen und götzendienerischen Brüdern der Gemeinde gemeint und gefordert habe. Hätte 1. Kor 10, 1–22 tatsächlich in dem Warnbrief von 1. Kor 5, 9 gestanden, dann hätten faktisch nicht die Korinther den Apostel mißverstanden, sondern ihn richtig verstanden, und Paulus würde jetzt einen Rückzieher machen und eine Selbstkorrektur vollziehen, die er durchaus ungerechtfertigt durch den Vorwurf, die Korinther hätten sein Wort verdreht, kaschiert.

b) In dem Abschnitt 1. Kor 11, 17-34 ist das Herrenmahl selbst Thema. Auch 11, 2 bis Kap. 14 Ende behandelt Paulus Fragen, die ihm die Korinther selbst gestellt haben, hier vor allem die Frage der Geistwirkungen im Leben der Gemeinde überhaupt und in der gottesdienstlichen Versammlung, in unserem Abschnitt speziell die Mißstände beim Herrenmahl, von denen er Nachricht bekommen hat. Was hat sich in Korinth zugetragen und veranlaßt den Apostel zu energischem Eingreifen? Bei ihrer Gemeindeversammlung ist eine Cliquenwirtschaft, eine Aufspaltung der Gemeinde zutage getreten, und zwar nicht eine solche, die unvermeidlich ist und sub specie aeterni sogar ihren geheimen Sinn hat, da sich in ihr die endliche Scheidung der im Glauben Bewährten und Unbewährten ankündigt (11, 19). Auch nicht ein Parteiunwesen unter den Kampfparolen, von denen in Kap. 1–3 die Rede war. Nichts deutet in unserm Zusammenhang darauf, daß Fragen der Lehre und die Scheidung nach Parteihäuptern hier eine Rolle spielen und hier die Paulus-, dort die Kephas- und an dritter und vierter Stelle die Apollos- und Christusleute ihren Platz gesucht hätten[2]. Und doch eine Aufspaltung, die

---

[1] AaO S. 257.

[2] Bo Reicke, Diakonie, Festfreude und Zelos (1951) S. 266 ff., versteht die Gegner des Paulus in Korinth als judaistische Gnostiker und erklärt das Vorwegnehmen der eigenen Mahlzeit (11, 21) aus der „jüdisch-puritanischen Einstellung" dieser Leute. Man wollte aus Gründen kultischer Reinheit nicht mit den griechischen Sklaven zusammen essen. Doch finde ich davon im Text nichts angedeutet. Judaistische Gegner bekommen in den paulinischen und deuteropaulinischen Briefen doch immer ein schärferes Profil (vgl. Gal 4, 10; Kol 2, 16–23; 1. Tim 4, 3). 1. Kor 11, 22 ist der Gegensatz jedoch ein sozialer. Auch spricht gegen die These Reickes, daß jedenfalls nach Röm 14, 1–13 die Speisepraxis gerade der „Schwachen" jüdisch motiviert ist. Darf man von daher Schlüsse auf die Ver-

die Feier des Herrenmahles überhaupt in Frage stellt: „Wenn ihr zusammenkommt, ist es nicht möglich, das Herrenmahl zu essen, denn jeder nimmt beim Essen seine eigene Mahlzeit vorweg, und der eine hungert, der andere ist trunken." (11, 21) Die rechte Verteilung der Gaben also läßt in höchstem Maße zu wünschen übrig, die einen prassen, und die andern darben und bekommen ihre Armut peinlich und beschämend zu fühlen. So bietet die Gemeinde, die doch eine Gemeinde von Brüdern sein soll, ausgerechnet bei ihrer gottesdienstlichen Versammlung ein schamloses Bild sozialer Zerklüftung. Ergänzen wir das Bild noch aus der Mahnung am Schluß: „Daher, meine Brüder, wenn ihr zum Essen zusammenkommt, wartet auf einander" (v. 33), so wird deutlich: unter den Minderbemittelten und lieblos Zurückgesetzten sind vor allem die kleinen Leute, die am Abend sich nicht so leicht aus ihrer Arbeit lösen können, also sicher vor allem Sklaven, die nicht Herren ihrer Zeit sind und zu spät kommen, ohne daß die Bemittelten Rücksicht auf sie nehmen.

Wir können dem Text aber noch mehr über die Entartung der korinthischen Feier entnehmen, und zwar für das Verständnis des Herrenmahles in Korinth überhaupt und damit zugleich für das sehr andere Verständnis des Sakramentes bei Paulus. Was haben die Korinther aus dem Herrenmahl gemacht? Nach üblicher Auffassung haben die Korinther „die Vorstellung vom Genuß des Leibes Christi abgeschafft: das gesegnete Brot war ihnen kein *σῶμα* mehr, und sie genossen es wie gewöhnliche Speise" (Lietzmann)[1]. Das aber bedeutet nach Lietzmann, daß sie von dem hellenistisch-paulinischen Typus der Sakramentsfeier zu einem älteren Typus der Feier übergewechselt waren, die ursprünglich in Jerusalem beheimatet war und in keiner Weise auf Jesu letztes Mahl und die erlösende Bedeutung seines Todes bezogen war, sondern in Fortführung der Mahlgemeinschaft mit dem irdischen Jesus, jetzt freilich im Jubel über seine Auferstehung und in der Erwartung seiner Parusie, begangen wurde[2] Aber deutet irgend etwas auf einen solchen Vorgang? Ist er über-

---

hältnisse in Korinth ziehen, so ergäbe sich, daß die hier beim Herrenmahl sich Absondernden die „Schwachen" wären. Das aber ist schon darum höchst unwahrscheinlich, weil sich der Vorwurf der Lieblosigkeit im 1. Korintherbrief immer gegen die „Starken" (d. h. christliche Pneumatiker) richtet.

[1] H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (1926) S. 254. Ebenso J. Weiss, Der erste Korintherbrief (1910) S. 283, 285, 292; ders., Das Urchristentum (1917) S. 510. Vgl. auch K. Barth, Die Auferstehung der Toten (1926²) S. 34. Zuletzt W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth S. 209 ff. (dazu Exkurs II, s. u. S. 348f.)

[2] Mit einer Mehrzahl verschiedener Typen der Mahlfeiern im palästinischen und hellenistischen Raum haben wir in der Tat zu rechnen. Dabei kann hier ihr etwaige weitere Differenzierung außer Betracht bleiben.

haupt historisch vorstellbar in einer von Paulus gegründeten und betreuten Gemeinde? Man bedenke, was das heißt: bewußte Preisgabe der Stiftungsworte und des eigentlich sakramentalen Charakters der Feier und Übergang zu einem Typus der Feier, den wir in dieser Gestalt doch nur für die palästinische Kirche der Frühzeit nachweisen können. Man darf wohl sagen: wenn das in Korinth passiert wäre, Paulus hätte ihre Feier überhaupt nicht mehr „Herrenmahl" nennen können. Auch wird die Erinnerung an die Stiftungsworte 1. Kor 11, 23–25 unverständlich. Denn Paulus hält hier wie 1. Kor 15, 3 ff. der Gemeinde die *παράδοσις* nicht vor als etwas, was dort überhaupt in Vergessenheit geraten ist, sondern als etwas ihr sehr wohl Bekanntes, ihr und ihm autoritativ Vorgegebenes, woraus sich für den Apostel nur sehr andere Konsequenzen ergeben als für die Gemeinde. Kap. 11, 20 ff. sagt darum auch nicht: wenn ihr nun zusammenkommt, haltet ihr ja überhaupt kein Herrenmahl mehr, sondern: durch euer Verhalten bei der voraufgehenden Mahlzeit ist die Feier des Herrenmahles in Frage gestellt und zu einer Unmöglichkeit geworden. Vor allem aber paßt das Bild, das auf Grund der These von der Preisgabe der Sakramentsfeier in Korinth und ihrer Ersetzung durch eine unsakramentale Freudenfeier von der korinthischen Gemeinde entsteht, schlechterdings nicht zu dem, was 1. Kor 10 bietet[1]. Denn dort erscheinen die Korinther, wie wir sahen, als sehr massive Sakramentalisten, denen Paulus v. 1 ff. energisch vor Augen halten muß, daß der Besitz der Sakramente in keiner Weise das ewige Heil garantiert[2]. Dasselbe bestätigt der Fortgang des Kap. 10, 14–22, wo Paulus den Korinthern das, was *κοινωνία*, Teilhabe an Leib und Blut Christi heißt, aus ihren eigenen, wohlbekannten Erfahrungen aus ihrer heidnischen Vergangenheit und ihrer heidnischen Umwelt verdeutlicht, wieder nicht, um etwas Neues ihnen zu sagen, sondern um sie gerade von Altbekanntem her zu überführen und zu überwinden.

Was ergibt sich aus alledem für Kap. 11, 17 ff. und die Mißstände, die in Korinth eingerissen sind? Offenbar dies, daß die Korinther sehr wohl an einer hochsakramentalen Mahlfeier festgehalten haben. Man feierte sie, wie es auch sonst aus der urchristlichen Literatur uns bekannt ist, im Rahmen einer regelrechten Sättigungsmahlzeit, bei der man zusammen aß, was jeder nach Vermögen dazu beigesteuert hatte. Im Verlauf dieses gemeinsamen Essens, sehr bald wohl schon

---

[1] Vgl. H. v. Soden, aaO S. 265 Anm. 36.

[2] An dieser Charakteristik des korinthischen Sakramentsglaubens ist unbedingt festzuhalten. H. v. Soden folgert sie mit Recht aus 1. Kor 10, 1–13 (aaO S. 245 f.), nicht „anhaltslos aus I 10, 14–22", wie Schmithals S. 218 Anm. 3 behauptet.

am Ende des Zusammenseins, hielt man dann – selbstverständlich als Höhepunkt – den eigentlichen sakramentalen Aktus, bei dem gewiß die Stiftungsworte erklangen und unter dem Essen des gebrochenen Brotes und dem Trinken des gesegneten Kelches die Glaubenden Anteil an Christi Leib und Blut empfingen. Dieselbe Anordnung von Mahlzeit und Sakramentsfeier findet sich auch in den synoptischen Evangelien; sie fügen die Stiftungsworte in eine schon im Gange befindliche Mahlzeit ein als den Schlußakt und heben diesen damit deutlich aus dem Ganzen heraus. Darum heißt es Mk 14, 22: „Und da sie aßen, nahm er Brot, sprach das Dankgebet, brach es, gab es ihnen und sprach usf.“ Dann erfolgt der Lobgesang, und die Feier ist zu Ende. Auch die Didache bestätigt diesen Gang der Handlung: Kap. 9 bringt zuerst Tischgebete über Kelch und Brot, dann folgt Kap. 10 ein Dankgebet „nach der Sättigung“, und dann erst kommt der nicht näher geschilderte heilige Akt, eingeleitet durch die Formel Kap. 10, 6: „Wer heilig ist, komme; wer es nicht ist, tue Buße; Maranatha. Amen.“

Nun werden, denke ich, auch die Vorgänge in Korinth deutlich. Keineswegs haben die Korinther das sakramentale Herrenmahl abgeschafft. Sie haben im Gegenteil dieses in so hohem Maße für die Hauptsache angesehen, daß darüber die vorangehende Mahlzeit zu einer Sache wurde, die man nach eigenem Belieben und zu eigenem Genuß gestalten konnte. Sie werden sich darum über die Benachteiligung der Armen und später Kommenden wenig Skrupel gemacht haben. Vom hochheiligen Sakrament wurde ja niemand ausgeschlossen. Dazu kamen ja auch die Armen der Gemeinde noch zurecht. Aber bis es so weit war, konnte man ja wohl getrost mit Essen und Trinken in der Tischgemeinschaft mit Familiengliedern, Freunden und Standesgenossen die Zeit verbringen. Jeder kann sich die sehr verständlichen Gründe, die dabei eine Rolle gespielt haben mögen, vorstellen: die sehr menschliche Neigung zu einer Geselligkeit des Unter-sich-Seins; die Abneigung gegen die Peinlichkeiten, wenn Reiche und Arme, Freie und Sklaven leibhaftig an einem Tische sitzen – leibhaftige Tischgemeinschaft ist ja eben noch etwas ganz anderes als Almosen aus der Distanz; die Sorge, daß einem die „Stimmung“ verdorben werden kann für den Empfang des Sakraments durch solches peinliche Auf-den-Leib-Rücken der Armen. Alles das wird zu dem „Vorwegnehmen“ [1] der eigenen Mahlzeit geführt haben.

---

[1] Ehe nämlich die Armen die Versammlung betreten hatten. Der zeitliche Sinn in *προλαμβάνειν* darf nicht beseitigt werden (vgl. Mk 14, 8). Also: „Vorhernehmen“, nicht, wie einige verstehen, „Hervornehmen“. Vgl. G. Delling, Theol. Wörterbuch IV 15.

Man sieht, die Verbindung dessen, was man später Agape nannte (gemeinsame Mahlzeit), mit der eigentlichen Eucharistie-Handlung ist in Korinth noch selbstverständlich, wenn hier auch die gesteigerte, sakramentalistische Hochschätzung der Eucharistie zu einer Abwertung der Agape und zu einem Hohn auf dieses Wort geführt hatte. Auch für Paulus ist die Verbindung von Agape und Eucharistie selbstverständlich. Eben darum liegt ihm ja so energisch daran, den Korinthern einzuschärfen: man kann nicht eine hochheilige Sakramentsfeier zum Schluß halten, wenn man zuvor seine Bruderpflicht so skandalös verletzt hat. Von der Problematik der Verbindung von Sättigungsmahl und gottesdienstlicher Feier läßt freilich auch er etwas erkennen. Ausdrücklich betont er ja, daß die Zusammenkünfte der Gemeinde nicht einfach zum Sich-satt-essen da sind. Daher seine Weisung in v. 22 (und später v. 34): macht das zu Hause ab. Aber diese Mahnung besagt zunächst nicht mehr als dies: gebt dem knurrenden Magen, was er braucht, zu Hause, damit sich nicht solche peinlichen Dinge, wie sie bei euch passiert sind, wiederholen. Eine grundsätzliche und definitive Trennung von gemeinsamer Mahlzeit und sakramentaler Feier hat Paulus aber keineswegs im Sinn, wie sie vom Anfang des 2. Jahrhunderts ab durchgeführt wurde. Mahl und Feier gehören vielmehr für Paulus noch so eng zusammen, daß er behaupten kann, die Mißstände beim Gemeindemahl machen das ganze Herrenmahl illusorisch. Sein Bestreben ist darum darauf gerichtet, die Korinther zu einem andern Verhalten beim Mahl zu bewegen. Dagegen hält er es nicht für nötig, der Sakramentsfeier eine andere liturgische Ordnung zu geben.

Nach alledem könnte man im Gegensatz zu der meistens gegebenen Darstellung der Sache sagen: profaniert ist in Korinth die Mahlfeier, nicht der sakramentale Akt. Freilich ist, ohne daß die Korinther sich dessen bewußt gewesen sein mögen, im Sinne des Apostels eben damit auch das Sakrament gefährdet, mögen sie es „liturgisch" auch durchaus korrekt gehalten haben.

Es ist ohne weiteres deutlich, daß die Klärung dieser Vorfragen nach Art und theologischem Hintergrund der Mißstände beim Herrenmahl in Korinth für das Verständnis dessen, was zwischen der Gemeinde und dem Apostel strittig ist, und damit für das Verständnis des besonderen paulinischen Anliegens von erheblicher Wichtigkeit ist. Die eigentlichen Fragen stellt aber erst der bislang noch nicht genauer besprochene Abendmahlstext 1. Kor 11, 23–25 selbst.

Der Sinn der Zitierung dieser Abendmahls-*παράδοσις* hier an dieser Stelle ist nicht sofort einzusehen. J. Weiss spricht in seinem

Kommentar von einer lockeren Verbindung und bemerkt in seinem „Urchristentum" (S. 509 f.): „Die ganze Ausführung 1. Kor 11, 20–34 ist, äußerlich betrachtet, von zwei verschiedenen Richtpunkten beherrscht: v. 20–22. 33–34 von dem sozialen, v. 23–32 von dem sakramentalen, so daß interpolationssüchtige Kritiker sogar auf den Gedanken verfallen können, diese Versgruppe (23–32) auszuscheiden. Und in der Tat ist es nicht ganz klar ausgesprochen, inwiefern die Berufung auf die Herrenworte und die Erklärung des Sinnes der Feier dazu dienen soll, die korinthische Unsitte zu bekämpfen. In dieser Frage liegt das eigentliche Problem der Stelle." J. Weiss bemüht sich darum mit Recht, hier zwischen den Zeilen zu lesen und den Zusammenhang zwischen beiden Abschnitten zu präzisieren. Freilich verbaut er sich das richtige Verständnis durch die früher erwähnte These, die Korinther hätten aus der Sakramentsfeier eine „gewöhnliche Mahlzeit" gemacht. Wir werden versuchen müssen, hier zu einer andern Erklärung zu kommen. Aber das kann erst gelingen, wenn wir die Frage nach Besonderheit und Sinn der *παράδοσις* 1. Kor 11, 23–25 beantwortet haben. Ihr wenden wir uns jetzt zu und behalten die genannte Frage nach der konkreten Bedeutung der Stiftungsworte für den Gesamtzusammenhang von Kap. 11 im Auge, um sie später zu beantworten.

II. Die Überlieferung der Einsetzungsworte 1. Kor 11, 23–25

a) Zum Begriff der *παράδοσις*

Paulus führt die Stiftungsworte als „Überlieferung" ein, die er selbst vom Herrn empfangen und an die Gemeinde weitergegeben hat (v. 23 a). Was bedeutet hier *παράδοσις*? Sicher ist, daß Paulus sich hier auf eine ihm vorgegebene Formel beruft, die auch der Gemeinde bekannt ist, durch ihn selbst ihr bekannt gemacht. Aber woher hat er sie? Der Zusatz *ἀπὸ τοῦ κυρίου*, zumal wenn man ihn mit Lietzmann im Sinne von Gal 1, 12 f. antithetisch zu menschlicher Überlieferung versteht, scheint auch hier den Sinn zu ergeben: ich habe sie vom Herrn unmittelbar empfangen, also etwa als Offenbarung, die er wie sein Evangelium oder mitsamt seinem Evangelium vor Damaskus empfing. Dieses Verständnis ist häufig und von namhaften Exegeten vertreten worden[1]. Indessen reden die ter-

[1] Schon der französische Humanist und Lehrer Calvins, Faber Stapulensis, vertritt es, ebenso Bengel, von Neueren u. a. Godet, Loisy, Heitmüller, Lietzmann; letzterer in der Form: die Damaskus-Offenbarung sei für Paulus der Quellort geworden, an dem alles, was er vor und nach der Bekehrung von Jesus gehört

mini *παραλαμβάνειν/παραδιδόναι*, wie man mit Recht dagegen geltend gemacht hat, eine eindeutige Sprache. Sie entsprechen genau den rabbinischen Schulausdrücken קִבֵּל מִן (*παραλαμβάνειν*) und מָסַר לְ (*παραδιδόναι*). Mit den meisten Neueren – G. KITTEL, SCHLATTER, J. JEREMIAS, BULTMANN, KÄSEMANN, KÜMMEL u. a. – ist also *παράδοσις* sicher als in der Gemeinde weitergegebene Überlieferung zu verstehen, nicht vorstellbar ohne eine Traditionskette, in die auch Paulus sich als ein Glied einreiht. Fragen wir: wann und wo hat Paulus diese Überlieferung empfangen? so werden wir sicher an die Zeit seines antiochenischen Aufenthaltes denken müssen, ehe er zur Mission aufbrach. Die Formeln von 1. Kor 11 und 15, die er dort kennenlernte, dürften also im Anfang der vierziger Jahre in der antiochenischen Gemeinde bekannt gewesen sein. Freilich, was heißt dann: *ἀπὸ τοῦ κυρίου*? Nach J. JEREMIAS[1] soll der Ausdruck nichts anderes besagen, „als daß die Traditionskette auf die Worte Jesu selbst ohne Unterbrechung zurückgehe". Aber was heißt das? Auf den historischen Jesus, der damals und dort diese Worte sprach und in dieser Wendung als der chronologische Anfang und das erste Glied der Überlieferungskette bezeichnet wird? Indessen schon die Präposition *ἀπό* (nicht *παρά*) spricht dagegen, die keineswegs ohne weiteres den direkten Vorgänger in der Traditionskette bezeichnet, woraus KÜMMEL[2] die Vermutung begründet: vielleicht wollte Paulus den *κύριος* damit nicht als Gewährsmann, sondern als Urheber bezeichnen. Gewiß, aber dies darf man doch wohl noch schärfer präzisieren: Offenbar meint Paulus mit *ὁ κύριος* nicht den historischen Jesus, sondern den erhöhten Herrn, der selbstverständlich kein anderer ist als der damals und dort in den Tod dahingegebene, also der geschichtliche, aber nun der Erhöhte und dereinst Kommende. Ist damit die eben akzeptierte Behauptung, Paulus beziehe sich auf eine in der Gemeinde von Glied zu Glied weitergegebene Tradition und nicht auf eine ihm speziell zuteil gewordene Offenbarung des erhöhten Herrn, nicht doch wieder preisgegeben? Keineswegs. Vielmehr wird man sagen müssen: Die Alternative ist falsch: entweder durch Menschen vermittelte Überlieferung, zurückgehend auf den historischen Jesus, oder Offenbarung durch den Erhöhten. Beides gehört vielmehr zusammen: Das tradierte Wort ist das Wort des Lebendigen. Dies

---

gabe, zusammengeflossen sei. Vgl. Messe und Herrenmahl S. 255: „Die Erzählung vom letzten Mahl Jesu kennt Paulus aus der Gemeindetradition ... Aber das wesentliche Verständnis dieser Geschichte hat ihm der Herr offenbart ..."

[1] Abendmahlsworte Jesu (1949[2]) S. 95.

[2] Vgl. KÜMMEL im Anhang zu LIETZMANNS Kommentar, S. 185 mit Hinweis auf J. B. ALLO, Saint Paul. Première épître aux Corinthiens (1934) z. St.

scheint mir für das Verständnis unserer Stelle wie für die auch sonst uns begegnende Überlieferung von Herrenworten in der Gemeinde überaus wichtig. Man könnte pointiert so formulieren: die Überlieferung gibt nicht nur das Herrenwort von einst und damals weiter – natürlich tut sie das –, aber als diese Überlieferung *ist* sie sein Wort. Er selbst begegnet in diesem Wort, und dies erst gibt der Überlieferung ihre Offenbarungsqualität. Eben darum dankt Paulus ja auch Gott 1. Thess 2, 13: „. . . daß ihr das Predigtwort Gottes von uns (an euch ausgerichtet) nicht als Menschenwort, sondern als das, was es in Wahrheit ist, als Wort Gottes angenommen habt, der in euch, den Glaubenden, sein Werk tut.“ [1]

Die von Paulus zitierte Abendmahlsformel reicht offensichtlich von v. 23 b bis v. 25. V. 26 ist paulinische Erläuterung (*γάρ*). Deutlich nimmt hier das *ὁσάκις ἐάν* das des vorangehenden Satzes wieder auf. Die letzte Wendung (*ἄχρι οὗ ἔλθῃ*) wird eine Erinnerung an das eschatologische Wort sein, das ursprünglich einmal in der Abendmahls-Paradosis stand, Paulus selbst jedoch nicht mehr als ein solches Element der Formel bekannt war.

b) Die Zeitangabe

„Der Herr Jesus in der Nacht, da er ausgeliefert ward . . .“ Gemeint ist sicher die Nacht der Verhaftung Jesu. Was alles aus den Geschehnissen dieser Nacht dem Paulus und der Gemeinde, die hinter unserer Formel steht, bekannt gewesen sein mag, wissen wir nicht: Der Verrat des Judas? Die näheren Einzelheiten der Verhaftung? Verhöre und Verleugnung Petri? Diese Fragen sind müßig und müßten, da wir ja auch sonst überaus wenig bei Paulus aus dem Leben Jesu erfahren, wohl zumeist negativ beantwortet werden. Nichts erlaubt uns, unsere Verse als herausgebrochenes Zitat aus dem großen Ganzen einer Passionsüberlieferung aufzufassen. Sie sind ein Ganzes in sich, und zwar ein Stück liturgischer Überlieferung. Genug, daß an diese Nacht der Auslieferung Jesu vor seinem Tod erinnert ist, ein unmißverständlicher Hinweis, daß das Herrenmahl nicht als eine Kultfeier nach Art der Mysterien mit einem zeitlosen Mythos verstanden sein will. Es ist in einer bestimmten Geschichte verankert, und zwar einer von Gott gefügten Geschichte. Denn Paulus gebraucht *παραδιδόναι* und speziell das Passiv in Anwendung auf Jesus im heilsgeschichtlichen Sinn von Gott, der seinen Sohn für uns alle dahingab

[1] O. Cullmann, La Tradition (1953) S. 14 formuliert zutreffend: „Le Seigneur est lui-même à l'oeuvre dans la transmission de ses paroles et de ses oeuvres par la communauté primitive, qu'il agit à travers elle.“

(Röm 8, 32 vgl. 4, 25), oder auch von Jesus, dem Sohn Gottes, der sich dahingab (Gal 2, 20), also nicht als Ausdruck für eine Polizeimaßnahme oder eine schurkische Tat von Menschen.

Hier sei nur auf eine Besonderheit noch hingewiesen. Die knappe Wendung „in der Nacht . . ." spricht nicht von der Passahnacht und will sicher nicht das letzte Mahl Jesu als Passahmahl charakterisieren. Bekanntlich spielt die Frage, ob Jesu letztes Mahl als Passahmahl verstanden sein will, in der wissenschaftlichen Diskussion eine große Rolle. Vor allem hat J. Jeremias sich um diesen Nachweis bemüht. Meines Erachtens sind seine Darlegungen nicht wirklich überzeugend und beweisen nur die von niemand zu bestreitende Tatsache, daß die Synoptiker das letzte Mahl Jesu in den Rahmen einer Passahmahlzeit hineingestellt haben. Indessen kann diese historische Frage hier ganz außer Betracht bleiben, denn unbestreitbar und klar scheint mir die andere Tatsache zu sein, daß die Einsetzungsberichte selbst kaum eine – wenn nicht gar keine – Beziehung zum Passah enthalten. Was für jede Passahmahlzeit bis zum heutigen Tage unveräußerlich konstitutiv ist – das Essen des Passahbratens, der Mazzen und Bitterkräuter – spielt in den Einsetzungsworten nicht die geringste Rolle, und die zum Herrenmahl gehörenden Worte sind in keiner Weise so etwas wie eine Passah-Haggada, in der die genannten Elemente der Mahlzeit gedeutet wurden. Umgekehrt lassen sich die für die Einsetzungsworte des Herrenmahls konstitutiven Handlungen und Worte nur mit größter Mühe und ins Hypothetische – um nicht zu sagen Unwahrscheinliche – führenden Vermutungen in einer Passahliturgie unterbringen. Immer bleibt der entscheidende Anstoß, daß es im Herrenmahl keine Deuteworte für Lamm, Mazzen und Kräuter gibt und das Herrenmahl konstituiert ist durch ein völlig anders geartetes Brotwort und ein Kelchwort, das in der jüdischen Feier überhaupt keine Analogie hat, denn ein Kelchsegen ist ja noch kein „Deutewort".

Das eben Gesagte gilt für die Einsetzungsworte in allen vier Fassungen – Markus, Matthäus, Lukas und Paulus. Es läßt sich für Paulus aber noch weiteres sagen: das für uns durchaus befremdliche Fehlen jeder Beziehung der Herrenmahlsaussagen zum Passah ist um so auffallender, als Paulus den Gedanken: Christus ist unser Passah ja sehr wohl kennt (1. Kor 5, 7), wie er auch sonst im Neuen Testament begegnet (1. Petr 1, 18 f.; Joh 1, 29 [?]). Auch die johanneische Chronologie des Todestages Jesu verrät ihn deutlich, nach welcher Jesus schon an dem Abend der Schlachtung der Passahlämmer stirbt. Aber Paulus erwähnt den Gedanken – und das ist hier

entscheidend –, ohne ihn mit dem Herrenmahl zu verbinden. Lehrreich ist vor allem auch 1. Kor 10, 1 ff., wo Paulus ausdrücklich im Rahmen eines Schriftbeweises vom Sakrament redet und – so möchte man sagen – der Passahgeschichte ganz nahe ist, aber nicht Passah und Auszug, sondern der Wasser spendende Fels in der Wüste und das Manna sind die typologischen Motive, die er verwendet, das *βρῶμα* und *πόμα πνευματικόν*, die himmlische Speise des Abendmahls zu erläutern[1]. Der Befund ist also eindeutig: wo vom Passahlamm geredet wird, wird nirgends vom Herrenmahl gesprochen, und umgekehrt: wo vom Herrenmahl die Rede ist, fehlt der Bezug auf das Passah. Das Ergebnis dieser Überlegung ist, daß die Einsetzungsberichte selbst in keiner Weise vom Passah her ihren Sinn bekommen und auf das Passah hin interpretiert werden wollen. Damit ist die zuletzt von G. Walther und J. Jeremias vertretene Auffassung abgewehrt, der Zentralgedanke des Herrenmahles sei Jesus als das Passahlamm des Neuen Bundes[2]. So wichtig also das Passah-Motiv in den christologischen Gedanken des Urchristentums und sonst sein mag, für die Einsetzungsworte trägt es nichts aus.

c) Die Einsetzungsworte bei Paulus in ihrem Verhältnis zu den synoptischen Texten

Die drei Synoptiker wie Paulus ordnen, wie schon gesagt, Jesu Handlung und Wort in einen geschichtlichen Zusammenhang ein. Sie brechen den Stiftungstext jedoch nicht aus einem Zusammenhang heraus[3]. Er darf also nicht als Fragment aus einem chronistischen Bericht verstanden werden, das erst nachträglich zu einem liturgischen Text geworden ist. Vielmehr ist er von vornherein und in jeder Gestalt ein liturgischer Text, gleichsam mit einer feiernden Gemeinde im Rücken und für sie bestimmt. Daß die Einsetzungsworte liturgisches Gut sind, braucht nicht lange bewiesen zu werden: alles ist hier auf die heilige Handlung und die sie begleitenden Worte konzentriert, es fehlt jegliche historisierende Ausmalung einer einmaligen und unwiederholbaren Situation, nichts verlautet über die

---

[1] Auch Heb 13, 10 f. ist lehrreich, wo deutlich an das Herrenmahl angespielt wird. Doch ist der atl. Text, in den diese Anspielungen verwoben sind, das Ritual des Versöhnungsfestes Lev 16.

[2] G. Walther, Jesus das Passahlamm des neuen Bundes – der Zentralgedanke des Herrenmahles (1950); J. Jeremias in ThLZ 1951 Sp. 547. Vgl. auch D. M. Mac Kinnon, Sacrament and Common Meal (Studies in the Gospel, Essays in memory of R. H. Lightfoot 1955, S. 201 ff.). Dagegen E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht (1955) S. 127 u. 141 ff.

[3] Das beweisen die konkurrierenden Einleitungsformeln Mk 14, 18 und 22.

bei jener Feier damals versammelten Personen. Den liturgischen Charakter verraten bei Paulus bis in die einleitenden Worte hinein die feierliche Sprache und der Parallelismus der zu Brot und Kelch gesprochenen Worte. Auch zeigen die Abwandlungen der Texte, daß dieser liturgische Stil und Charakter noch bei den einzelnen Tradenten verstärkt wird. So vor allem Matthäus, der zu dem markinischen „Nehmet!" noch „Esset!" hinzufügt und auch die referierende Wendung bei der Kelchhandlung: „und er nahm den Kelch, dankte, gab's ihnen und sie tranken alle daraus" imperativisch wiedergibt: „trinket alle daraus!". Theologisches Interpretament, aber zugleich liturgische Formel ist auch der Zusatz bei Matthäus: „zur Vergebung der Sünden".

Eine vielleicht nicht unwichtige Bemerkung zu der Umformung des markinischen „und sie tranken alle daraus" in eine liturgisch-imperativische Fassung (Matthäus) sei hier noch eingefügt. Sie betrifft eine Besonderheit des Markustextes. Auffallend ist hier, daß Markus das Kelchwort auf das Trinken des Weines folgen läßt, während es bei Matthäus sich an das imperativische *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* anschließt. Interessant ist der Markustext, der also den Vollzug des Trinkens vor dem Kelchwort berichtet, insofern, als er zeigt, wie wenig der Evangelist die Vorstellung eines Wandlungswortes kennt. Denn ein solches dürfte ja unmöglich erst gesprochen werden, nachdem der Inhalt des Kelches schon genossen ist. Natürlich heißt das nicht, daß Matthäus, als er das *ἔπιον* in ein *πίετε* abänderte, von der Absicht geleitet war, dem Kelchwort den Charakter des wandelnden Wortes zu geben. Man wird vielmehr sagen müssen, daß dieser Gedanke den Evangelisten noch durchaus unbekannt ist, wie ihn auch Paulus (und Joh 6) nicht kennt. Eine Feststellung, die kontroverstheologisch nicht ganz ohne Bedeutung sein dürfte.

Markus und Matthäus stehen einander offensichtlich am nächsten. Beide haben Brothandlung und Brotwort, Kelchhandlung und Kelchwort, beide haben auch das anschließende eschatologische Wort gemein, nur daß die Formulierung bei Matthäus wieder reicher ist. Daß Markus überall der ältere ist, ist in jeder Hinsicht deutlich.

Auf eine ausführliche Besprechung des komplizierten, auch textgeschichtlich nicht einhelligen Lukastextes kann hier verzichtet werden. Bekanntlich ist der Text in der uns vorliegenden Gestalt merkwürdig überladen, da er zunächst ganz selbständig zwei eschatologisch bestimmte Worte zum Essen des Passah und zum Trinken des Kelches bietet, die jedoch keinerlei Deutungscharakter haben, dann aber übergeht in eine Textform der Einsetzungsworte, die Paulus

(1. Kor 11) eng verwandt ist. So ergeben sich vier Handlungen und Worte: ein Passahwort, ein erstes Kelchwort und dann nochmals Brot- und Kelchwort. Von dieser Textgestalt weicht eine vor allem durch den westlichen Text vertretene Fassung ab, die merkwürdigerweise hinter dem Brotwort: „das ist mein Leib" abbricht. Viele Forscher glaubten, daß dieser Kurztext als der älteste Lukastext anzusprechen sei. Doch hat sich jetzt, wie ich denke, mit Recht, bei den meisten die Meinung durchgesetzt, daß der Langtext der ältere ist. Dieser aber ist offensichtlich das Produkt einer Harmonisierung der Markusüberlieferung und einer 1. Kor 11 engstens verwandten Textform. Für uns, die wir den Paulustext im Auge haben, ist nur dies wichtig, daß Lukas nicht von Paulus direkt abhängig ist, sondern einen Texttypus in einer etwas älteren, von Paulus schon stärker liturgisch stilisierten Gestalt repräsentiert, wie vor allem das bei Lukas einmalige, nur beim Kelchwort stehende, bei Paulus beiden Worten zugefügte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* zeigt[1].

Somit verbleiben als die beiden ältesten Textgestalten Markus (14, 22–25) und Paulus (1. Kor 11, 23–25). Die Übereinstimmung beider Texte reicht weit. Unbezweifelbar ist ihr hohes Alter und wahrscheinlich ihre Beheimatung im palästinisch-syrischen Kirchengebiet. Übereinstimmung und Differenz sind deutlich:

1) Brotwort:

Paulus	Markus
τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	*τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.*

2) Kelchwort:

Paulus	Markus
τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	*τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.*

[1] Den Nachweis für die Ursprünglichkeit von Luk 22, 19. 20a gegenüber dem Paulustext erbringt H. Schürmann, Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19–20 (II. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7–38), 1955. Doch haben mich seine Bedenken gegen eine Abhängigkeit des Lukas von Markus (sie wird nur für Luk 22, 20b zugegeben) und seine Thesen, Luk 22, 15–18. 19–20 sei ein alter vorlukanischer, vormarkinischer und vorpaulinischer, literarisch fixierter Text, den Paulus exzerpiert habe, nicht überzeugt. Vgl. zur Kritik E. Schweizer, ThLZ 81 (1956) Sp. 217 ff.

Für das höhere Alter des Markustextes hat vor allem J. Jeremias sich eingesetzt. Die wichtigsten seiner Argumente sind: der Paulustext zeigt eine große Zahl von Abweichungen, die teils auf stärkere Hellenisierung und Vermeidung von Semitismen abzielen (a), teils die Tendenz zur stärkeren liturgischen Stilisierung verraten (b). Ad a): *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* ist schon im Griechischen hart, aber ins Aramäische überhaupt nicht rückübersetzbar. Markus dagegen bietet eine Fülle von Semitismen, von denen nur wenige sich bei Paulus wiederfinden[1]. Freilich ist auch Markus nicht frei von Hellenismen. Denn die Wendung *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* ist ebenfalls im Griechischen hart, aber wieder im Aramäischen unmöglich[2]. Ad b): Liturgisierende Wendungen im Paulustext sind: der Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, der, vielleicht um einen besseren Parallelismus zu erzielen, hier beim Brotwort steht. Die kurze Wendung bezeichnet die dargereichte Gabe und unterstreicht den Spendecharakter des Wortes. Sodann gehört zum liturgischen Stil des Paulustextes der erwähnte zweifache Wiederholungsbefehl. Auch zeigt der Paulustext, wie Jeremias meint, in stärkerem Maße theologische Reflexion. So erkläre sich der Zusatz *καινὴ διαθήκη*, der auf die Verheißung des Neuen Bundes Jer 31, 31 ff. weist. Indessen wird man auch dem Markustext ein Maß von theologischer Reflexion zuerkennen müssen. Nur daß er das Kelchwort nicht an Jer 31, sondern an Ex 24, 8, das Wort von dem Bundesblut bei der Schließung des Sinaibundes, anklingen läßt.

Trotz der unbestreitbar richtigen Nachweise, die Jeremias in großer Zahl geführt hat, wird man die Altersfolge jedoch nicht einfach so bestimmen dürfen: erst Markus, dann Paulus. Vielmehr wird man ältere und jüngere Überlieferungselemente bei beiden feststellen müssen, und zwar – das ist für alles Folgende von besonderer Wichtigkeit – gerade auch bei Paulus. Ja, ich halte ihn trotz seiner stärkeren Hellenisierung und Liturgisierung, was den Gesamtcharakter des Traditionstypus angeht, für den älteren[3]. Hauptgrund ist das bei Paulus – allein (außer Lukas) – stehengebliebene *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*[4]. Dies nämlich bedeutet, daß Brot- und Kelchwort durch die ganze Mahlzeit getrennt sind. Dieser Sachverhalt hat erhebliche Konsequenzen:

Erstens versteht sich von ihm aus die Wahl des Begriffes *σῶμα*, der in sich ein Ganzes meint und keineswegs sofort mit *αἷμα* zu einem

[1] Vgl. J. Jeremias, aaO S. 88 ff. 94.

[2] „Ein Nomen mit Pronominalsuffix duldet keinen Genitiv nach sich." (J. Jeremias, aaO S. 99)

[3] Mit W. Marxsen, EvTheol 12 (1952/53) S. 296 ff. und E. Schweizer, ThLZ 79 (1954) Sp. 577 ff.

[4] Mit Recht von W. Marxsen, aaO S. 297 beachtet.

Begriffspaar verbunden werden darf. Das geläufige, biblische Begriffspaar ist *σάρξ* und *αἷμα*, kein anderes, das ja auch von Joh 6, 51 ff. und Ignatius[1] an seinen festen Platz jedenfalls in einem Strange der Abendmahlsüberlieferung hat. Dem Begriff *σῶμα* darf man jedoch nicht ohne weiteres die Bedeutung von *σάρξ* substituieren[2].

Zweitens aber wird allein von der Trennung von Brot- und Kelchwort durch die dazwischenliegende Mahlzeit her die oft empfundene „Inkongruenz" von beiden Worten und die Tatsache, daß „Leib" und „neuer Bund" (nicht „Blut") bei Paulus entsprechen, erträglich. Was das besagt, muß die Exegese erhärten, die wir durch diese überlieferungsgeschichtlichen Erörterungen nur vorbereiten wollten.

Das Ergebnis dieser überlieferungsgeschichtlichen Überlegung ist also dies: beide Texte (Markus und Paulus) repräsentieren eine aufs Ganze gesehen sehr verwandte Überlieferung der Einsetzungsworte und doch zugleich zwei Typen, die durch das Maß ihrer Semitismen und Hellenismen und den Grad ihrer liturgischen Stilisierung unterschieden sind. Beide bieten Älteres und Jüngeres. Markus erweist sich gegenüber Paulus trotz seiner Semitismen darin als der jüngere, daß er das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* nicht mehr enthält. Dadurch erst werden Brot- und Kelchhandlung, Brot- und Kelchwort ganz eng verbunden und zu Teilhandlungen und Teilaussagen eines Ganzen. D. h. angewandt auf Vorgang und Vollzug der Feier: hier liegt dieselbe Reihenfolge der Akte zugrunde, die wir früher schon bei den Korinthern feststellten: am Ende der gemeinsamen Mahlzeit fand die Sakramentsfeier statt, in der Brot und Kelch unmittelbar nacheinander gereicht wurden, sicher unter der Rezitation der Einsetzungsworte.

Nun wird man freilich feststellen müssen, daß diese Anordnung der Akte der ganzen Feier – 1) Mahl, 2) Sakrament – auch für Paulus selbst geläufig war. Auch in der für ihn gewohnten Feier dürften darum Essen und Trinken der sakramentalen Speise ein zusammengehörender Akt gewesen sein. M.a.W.: das in seiner Formel erhaltene *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* ist auch für ihn nur noch eine altertümliche, liturgische Formel. Denn nichts deutet in 1. Kor 11 darauf hin, daß er die Korinther wieder zu einer Anordnung der ganzen Feier bewegen will, bei der sofort mit dem ersten Aktus der Sakramentshandlung, also Brotspende und Brotwort, begonnen, dann gemeinsam gegessen und zum Schluß der Kelch genommen wurde[3]. Paulus gibt jedoch

---

[1] Röm 7, 3; Philad 4.

[2] Zur Kritik der Rückübersetzung von *σῶμα* in bisra bei J. Jeremias, aaO S. 103 f. vgl. E. Lohse, aaO S. 125.

[3] Dies wollte J. Weiss, Urchristentum S. 510 aus 1. Kor 11 herauslesen.

nicht agendarische Anweisungen, die Voranstellung der Brothandlung an den Anfang der ganzen Mahlzeit betreffend, sondern kritisiert das Verhalten der Korinther bei der dem Sakrament vorangehenden Agape, die so schändlich ihren Sinn verloren hat. Das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* seiner Formel behielt ja auch bei dieser nun inzwischen üblich gewordenen Gestalt der Feier, die wir aus der Praxis der Korinther wie aus Markus und Matthäus erschlossen haben und die auch von Paulus an sich nicht angefochten wurde, noch einen guten, wenn auch veränderten Sinn. Es bezog sich jetzt auf das Ganze des vorangehenden Mahles und der in seinem Rahmen am Schluß gefeierten Sakramentshandlung, also nicht mehr auf das gemeinsame Essen, das ursprünglich auf Brothandlung und -wort folgte.

An dem liturgischen Ritus ist Paulus also nichts gelegen. Wohl aber scheint mir überaus wichtig zu sein, daß gerade und nur die bei Paulus erhaltene Textform mit ihren, wie es zunächst scheinen will, geringfügigen Besonderheiten und vor allem dem nur hier erhaltenen *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* die Grundlage ist für das spezifisch paulinische Verständnis des Herrenmahles und damit die besondere und tiefgreifende Beziehung, die für Paulus zwischen Herrenmahl und Kirche besteht.

III. Der Sinn der Einsetzungsworte

Üblicherweise pflegen wir die Einsetzungsworte als „Deuteworte" zu bezeichnen. Doch sollte man sich der Problematik dieses Ausdrucks bewußt sein. Daß er bei uns geläufig wurde, dürfte eine fragwürdige Auswirkung der von uns bereits abgewiesenen Interpretation des Herrenmahles vom Passahmahl her sein. Dort gibt es freilich „Deuteworte", nämlich in Gestalt der Haggada, mit der der Hausvater auf die noch heute bei jeder Passahfeier gestellte Frage seines Sohnes: „Was unterscheidet diese Nacht von allen andern Nächten?" antwortet[1]. Ein „Deutewort" ist ebenso das Wort zu den Mazzen, z. B.: „Siehe, das ist das elende Brot, das unsere Väter gegessen haben, die aus Ägypten zogen"[2] (wobei die Deutung variiert: entweder in Erinnerung an das Elend der Väter in Ägypten oder an die Eile ihres Aufbruchs). Hier aber – im Herrenmahl – wird nicht im eigentlichen Sinne gedeutet, d. h. wie dort beim Passah die Besonderheit der auf dem Tisch stehenden Speise von dem damaligen Geschehen und den damaligen Umständen des Volkes her erklärt, sondern hier wird in direkter Prädikation ein Dargereichtes bezeichnet.

[1] Traktat Pesach 10, 4. Vgl. STRACK-BILLERBECK Bd. IV S. 67 ff.; aus dem neueren Judentum vgl. K. STERN, Die Feuerwolke (1954) S. 46 f.

[2] Belege bei J. JEREMIAS, aaO S. 30 ff.

So gibt der Text auch nicht das Recht, von einem Bildwort oder Gleichnis zu reden, das besagen soll: „Ich muß sterben“ [1], wobei dann zumeist das Zerbrechen des Brotes auf das „Zerbrechen“ seines Leibes und das Ausschenken des im Kelch enthaltenen Weines auf das Verströmen seines Blutes gedeutet wird [2]. Allein, die Worte des Herrn sind eindeutig nicht den Akten des Brotbrechens und Weinschenkens, sondern der Gabe selbst zugeordnet und enthalten in sich nichts von einem für Bildworte und Gleichnisse konstitutiven Wie-so. „Die Gleichsetzung zwischen Beiden ist also auch nicht oder nicht nur eine Verknüpfung durch Analogie . . ., sondern eine Verknüpfung durch Identität.“ (Lohmeyer) [3] Nur darum kann Paulus 1. Kor 10, 16 formulieren: „Der Segenskelch, den wir segnen, besagt er nicht die Teilhabe am Blut Christi? Das Brot, das wir brechen, besagt es nicht die Teilhabe am Leibe Christi?“ [4] Diese Stelle ist der einzige authentische Kommentar im Neuen Testament selbst zu den Einsetzungsworten. Sie spricht nicht nur die Auffassung des Paulus selbst aus. Er kann sie ohne weiteres auch bei den Korinthern voraussetzen, wie v. 15 zeigt: „Wie zu Verständigen rede ich (ja); beurteilt doch selbst, was ich sage.“ Aber mehr noch: da alle Formen der Einsetzungsworte – bei Paulus und den Synoptikern – in *dieser* Formulierung übereinstimmen (*τοῦτο . . . ἐστίν*), besteht nicht der geringste Anlaß, den synoptischen Texten einen andern Sinn zu unterstellen [5]. Der in dem *τοῦτο . . . ἐστίν* ausgesprochene Gedanke zielt also eindeutig auf eine sakramentale Communio. Insofern ist der dogmatische Begriff der „Realpräsenz“, so sehr er auch noch weiterer Klärung bedürftig sein mag, der Sache durchaus angemessen. Die im Herrenmahl Feiernden empfangen also, indem sie aus dem Kelch trinken, Anteil an Christi vergossenem Blut. Das aber heißt: an seinem Sterben, denn *αἷμα* ist nirgends und niemals als eine mysteriöse dingliche Substanz gedacht [6]. Und sie empfangen, indem sie von dem Brote essen, Anteil an dem in den Tod gegebenen Leib Christi, wobei auch hier zu

---

[1] So J. Jeremias, der von einem Doppelgleichnis spricht (Abendmahlsworte S. 104 ff.).

[2] Letzteres auch von J. Jeremias (S. 104) mit Recht abgelehnt.

[3] Das Evangelium des Markus (1951) S. 306. Gegen die Fassung von *τοῦτο* als prädikative Bestimmung, nicht als Subjekt (bei Lohmeyer), erheben sich allerdings Bedenken. Vgl. J. Jeremias (S. 104).

[4] *κοινωνία* hat diesen Sinn der objektiven Teilhabe und wird durch unseren viel zu subjektiv gefärbten Begriff „Gemeinschaft“ nicht gedeckt. Vgl. das synonyme *μετέχειν* v. 17. Hierzu vgl. H. Seesemann, Der Begriff *κοινωνία* im NT (1933) S. 34 ff. und F. Hauck, ThW III, S. 805 f.

[5] Diese Erklärung wird auch nicht durch das Fehlen der Copula im Aramäischen erschüttert.

[6] Vgl. E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht (1955) S. 138 ff.

wiederholen ist, daß σῶμα nicht als Substanz gedacht ist, sondern die leibhaftige Person meint[1]. Man darf mit Sicherheit annehmen, daß Paulus die Abendmahls-Paradosis von 1. Kor 11, 23 ff., die er ja selbst empfangen hat, im Sinne des κοινωνία-Gedankens von 1. Kor 10, 16 empfangen und nie in anderm Sinne weitergegeben hat.

Soweit bestehen keine Differenzen zwischen Paulus und den Synoptikern. Diese werden erst an andern Stellen seiner Formel sichtbar. Erstlich bei der Stellung der ὑπέρ-Wendung, die – wie erwähnt – bei Paulus ohne näheren Zusatz beim Brotwort, bei Markus/Matthäus in ausführlicherer Gestalt beim Kelchwort steht. Weiterhin bei den Interpretamenten, die Kelch und Blut Christi in eine verschiedene Beziehung zu alttestamentlichen Stellen setzen. Während die synoptische Wendung „das ist mein Bundesblut" Jesu Tod typologisch auf das Opfer beim Sinaibund (Ex 24, 8) bezieht, deutet ihn die paulinische Formel als Erfüllung des Jer 31, 31 ff. verheißenen, *neuen* Bundes, freilich muß hinzugefügt werden: ohne damit die Beziehung zum Sinaibund aufzugeben, denn nur von dort, nicht von Jer 31, 31 ff. her hat die Wendung ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι („in Kraft meines Blutes") ihren Sinn.

Endlich gehört zu den Besonderheiten der Paulusformel der doppelte „Wiederholungsbefehl" (v. 24 f.). Er dürfte schwerlich zum ältesten Text gehören, sondern ist offensichtlich Zusatz und Merkmal zunehmender liturgischer Stilisierung, da seine Hinzufügung immer noch leichter erklärbar ist als seine Weglassung[2]. Indessen liegt an der Frage nicht viel, denn auf alle Fälle sind auch die Einsetzungsworte bei Markus/Matthäus ein Stück Liturgie und also auf Wiederholung berechnet[3]. Wichtiger ist die Frage nach dem Sinn der Wendung τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. Paulus selbst erläutert sie, wie das γάρ in v. 26 und die ausdrückliche Beziehung auf die beiden Akte des Essens und Trinkens, denen der „Wiederholungsbefehl" angefügt war, zeigt, durch die Wendung: „Denn so oft ihr dieses Brot esset und (diesen) Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt." Das „Gedächtnis" und der Tod des Herrn werden damit aufs engste zueinander in Beziehung gesetzt. Schon von daher bekommt die von vielen vertretene These ihr Recht,

---

[1] Vgl. zum Verständnis dieser sakramentalen Communio R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1953) S. 143 ff.

[2] J. Jeremias, Abendmahlsworte S. 82, 115. Anders Bo Reicke, aaO S. 261.

[3] Auch das eschatologische Wort bestätigt dies, denn die Wendung „Ich werde ... nicht mehr trinken" schließt unausgesprochen in sich: Ihr werdet weiter essen und trinken. Vgl. M. Dibelius, Formgeschichte des Evangeliums (1933²) S. 209 Anm. 1.

die Wendung *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* sei in Anlehnung an die entsprechenden Formeln hellenistischer Totengedächtnis-Mahle gewählt[1]. Diese Parallelen kommen der paulinischen Abendmahlswendung in der Tat erheblich näher als die ebenfalls in großer Zahl beigebrachten Parallelen aus alttestamentlich-jüdischer Überlieferung, die vor allem auf das Passah, aber auch auf andere Feste sich beziehen und ihre Bedeutung als „Gedächtnisfeiern" umschreiben (lezikkārōn)[2], denn diesen fehlt die Beziehung auf den Tod eines bestimmten Menschen. Dennoch reicht die Analogie jener Totengedächtnismahle nicht weit trotz aller terminologischen Anklänge. Dort nämlich wird eines Toten gedacht, und zwar keineswegs im Sinne religiöser Verehrung[3], und die Mahlfeiern sind lediglich Veranstaltungen der Pietät. Hier aber geht es um bestimmte sakramentale Akte, das Essen *dieses* Brotes und das Trinken *dieses* Kelches[4], die durch das Spendewort des Herrn in einem bestimmten Sinn qualifiziert sind und den Feiernden Anteil an der Heilsbedeutung seines Todes geben. Die Formeln aus den Totengedächtnismahlen sind also lediglich darum aufgenommen, weil sie das Motiv des Todes dieses einen zur Sinngebung der Feier beitragen. Ihren eigentlichen, sakramentalen Sinn vermögen sie nicht zu decken. Dieser aber ist erst für das Herrenmahl bestimmend und entscheidend. Bezeichnenderweise wird die *ἀνάμνησις*-Formel von Paulus darum nicht für das Mahl im ganzen, sondern für die beiden Akte des Essens und Trinkens gesondert gebraucht.

Die Erläuterung, die Paulus v. 26 hinzufügt, ist aber nicht nur darum wichtig, weil sie den Zusammenhang der im Vollzug des Essens und Trinkens geschehenden *ἀνάμνησις* mit dem Tode des Kyrios unterstreicht, sondern auch, weil sie der Wendung *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* eindeutig den Sinn der Verkündigung der Heilsbedeutung dieses Todes und der Proklamation des gekreuzigten Kyrios gibt, der

---

[1] Reichliche Belege und Literatur bei Lietzmann-Kümmel, aaO S. 57 f., 93 f. (Beilagen); J. Jeremias, aaO S. 115 f.; Bo Reicke, aaO S. 257 ff. – Aus der großen Zahl der Belege sei hier nur die Parallele einer Grabinschrift von Nicaea aus der Kaiserzeit notiert: Anweisung eines Stifters über die Hinterlassenschaft von Silberdenaren an eine Dorfgemeinschaft [*ἐπὶ τῷ*] *ποιεῖν αὐτοὺς ἀνά*[*μ*]*ν*[*η*]*σίν μου* (B. Laum, Stiftungen in der griechischen und römischen Antike 2 [1914] S. 165 Nr. 6). Besonders lehrreich die Verwendung von *ποιεῖν* im Sinne von „begehen", „feiern" (Reicke, aaO S. 259).

[2] Belege bei J. Jeremias, aaO S. 116 und vor allem N. A. Dahl, Anamnesis (Studia Theologica I, 1–2; 1947) S. 73 f.

[3] Wieweit die Totengedächtnismahle ursprünglich etwas mit Totenkult zu tun gehabt haben (vgl. Bo Reicke, aaO S. 259 f.), mag dahingestellt sein. Mindestens sind die Spuren einer solchen Herkunft bis zur Unkenntlichkeit verwischt.

[4] Sinngemäß ergänzen spätere Handschriften in v. 26 auch zu *τὸ ποτήριον* das Demonstrativum (P^{46} ℵ al sy).

im Kult der Gemeinde gegenwärtig ist. Die Tatsache, daß *καταγγέλλετε* in v. 26 sicher indikativisch, nicht imperativisch verstanden werden muß (*γάρ*!), hat zahlreiche Exegeten dazu verführt, die Handlung als solche als „Verkündigung" zu verstehen. Doch hat vor allem SCHNIEWIND mit Recht dagegen Einspruch erhoben und den unaufgebbaren *Wort*charakter in *καταγγέλλειν* betont[1]. Nur darum, weil das erklingende Wort bei der Feier des Mahles so entscheidend ist, kann von der Feier im ganzen gesagt werden: „Denn so oft ihr dieses Brot eßt und den Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt." Der Satz zeigt, daß auch das „Gedenken" an den Herrn im Wort geschieht und nicht nur ein Sich-Erinnern der Gläubigen an den Gestorbenen von einst ist. Liturgisch ist unter der Anamnese wohl die Danksagung zu verstehen, die zu Brot und Kelch gesprochen wurde[2]. Sie hat den Charakter des lobpreisenden Bekenntnisses, an Gott gerichtet, auf dessen Offenbarung es antwortet, aber damit zugleich an die Welt gerichtet, der der Heilstod Christi und seine gegenwärtige Herrschaft feierlich angesagt wird[3]. Beides, die Richtung auf Gott und auf die Welt, gehört unlöslich zum Wesen des urchristlichen Bekenntnisses. Dies eben wird in der Erläuterung der Wendung *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* durch *τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε* deutlich. Es wird auch durch die Sprache der Psalmen bestätigt, die *ἐξομολόγησις* und *μνείαν ποιεῖσθαι*, *μιμνήσκεσθαι* und *ἐξομολογεῖσθαι* oder *ἀπαγγέλλειν* synonym gebrauchen[4].

Die schon in der Wendung *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* (v. 24 f.) und vollends in v. 26 gegebene Betonung des *Todes* Christi[5] wie auch die Betonung der zeitlichen Grenze für die Feier des Herrenmahles („bis daß er kommt"), in der der Maranatharuf der urgemeindlichen Abendmahlsliturgie nachklingt, enthalten fraglos einen scharfen Gegensatz zum Verständnis des Herrenmahles in der korinthischen Gemeinde.

---

[1] „Das fiele aus der Analogie wie des Sprachgebrauchs von *καταγγέλλειν* so des Passah und der Mysterien. Man wird vielmehr an die Worte denken, die bei der Herrenmahlfeier *verkündet* werden: der Tod des Herrn wird feierlich *angesagt*." (ThW I, S. 70) Vgl. auch N. A. DAHL, aaO S. 85: „Le verbe *καταγγέλλειν* employé ici, semble indiquer que Paul a aussi en vue une prédication verbale."

[2] Vgl. N. A. DAHL, aaO S. 85 f.

[3] Dieser kosmische Horizont gehört unveräußerlich zum Herrenmahl. Die Formulierung von J. JEREMIAS, aaO S. 117 f.: „*καταγγέλλετε* . . . bezeichnet nicht die Verkündigung an Außenstehende (die ja gar nicht anwesend sind), sondern ‚die Proklamation eines vollzogenen Geschehens' (Schniewind)" ist darum falsch. Sein Nachsatz hebt die Negation des Vordersatzes auf.

[4] Vgl. Ps 110, 3 (LXX), worauf E. KÄSEMANN, Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre (EvTheol 1948, S. 272 f.) mit Recht verweist. Vgl. auch Ps 44, 18; 70, 16 (N. A. DAHL, aaO S. 85 Anm. 1).

[5] Von Bo REICKE, aaO S. 255 ff. mit Nachdruck herausgestellt.

Doch soll davon später die Rede sein. Hier sollen uns zunächst noch einmal die Einsetzungsworte der paulinischen Formel näher beschäftigen.

Wir sahen bereits, daß nur in der Paulus-Formel und dem von gleicher Tradition abhängigen Lukastext die Worte *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* stehengeblieben sind. Sie weisen, sagten wir, auf eine alte, wahrscheinlich nicht einmal mehr von Paulus selbst noch geforderte Praxis der Feier zurück, bei der Brot- und Kelchhandlung, Brot- und Kelchwort durch das gemeinsame Essen getrennt waren. Dadurch werden Brot- und Kelchwort zu relativ selbständigen, in sich geschlossenen Aussagen. Eben diesen Sinn haben sie bei Paulus behalten, ganz unabhängig von der Frage der noch oder nicht mehr geübten Praxis. Das gilt sowohl für das Brot- wie für das Kelchwort. Beginnen wir mit dem letzteren, so ist, wie wir uns erinnern, an ihm überraschend, daß im Unterschied zu Markus/Matthäus als die im Kelch dargereichte Gabe nicht das Blut Christi genannt ist, sondern „der neue Bund", der durch das Sühnopfer Christi in Kraft gesetzt ist. Die Differenz der Texte bei Paulus (*ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*) und bei Markus (*τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*) besteht keineswegs nur in ihrer verschiedenen alttestamentlichen Beziehung (Jer 31 dort, Ex 24 hier), sondern in der verschiedenen Stellung der Begriffe *διαθήκη* und *αἷμα* im Satzganzen. Während bei Markus/Matthäus *ἡ διαθήκη* als nähere Bestimmung zu *τὸ αἷμά μου* gestellt ist, ist bei Paulus *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* näherer Zusatz zu *ἡ (καινὴ) διαθήκη*. Dies ist durchaus nicht nur eine belanglose Formulierungsvariante[1]. Vielmehr enthält die paulinische Formel das Problem der „Inkongruenz" von Brot- und Kelchwort, das in seinem theologischen Gewicht nicht abgeschwächt werden darf[2]. Diese „Inkongruenz" besteht darin, daß hier zwei scheinbar völlig ungleichartige Begriffe, die durchaus nicht sofort ein geläufiges Begriffspaar ergeben, miteinander parallelisiert sind: *σῶμα* und *διαθήκη* (*nicht αἷμα*!). Noch W. Marxsen nennt sie zwei „in keiner Weise korrespondierende Begriffe"[3] und meint, daß vom ersten Glied (*σῶμα*) her mit Notwendigkeit eine Umbetonung und Umstellung im Kelchwort zum Zweck der Parallelisierung vorgenommen werden mußte. Aber ist das richtig? Die Antwort wird lauten müssen: in der Tat erklärt es sich leicht, wie aus der paulinischen die markinische Fassung des Kelchwortes werden konnte. Aber – und dies muß mit Nachdruck hinzugefügt werden – das gilt nur von einem

[1] So J. Jeremias, aaO S. 84.
[2] Von E. Käsemann, aaO S. 280 mit Recht betont.
[3] W. Marxsen, aaO S. 297.

Sakramentsverständnis aus, das nicht einfach schon für Paulus anzunehmen ist. Die Umstellung von *ἡ (καινὴ) διαθήκη ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* in *τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* wurde erst notwendig von einem Denken her, das Leib und Blut Christi als die zwei Bestandteile des in den Tod gegebenen Christus versteht. Von jetzt ab haftet das Interesse folgerichtig an den beiden Leib und Blut Christi repräsentierenden Elementen. Aber dieses Interesse an den Elementen, das in der Geschichte des Abendmahlproblems, wie wir wissen, eine so überaus wichtige Rolle spielt, ist für Paulus durchaus zu bestreiten. Das eben wird von der Besonderheit seines Einsetzungstextes her unmittelbar verständlich, in dem Brot- und Kelchwort noch durch die Mahlzeit selbst getrennt waren (*μετὰ τὸ δειπνῆσαι*). Die paulinische Formel ermöglicht und fordert nämlich, zu jedem Akt der Mahlzeit – Brot- und Kelchhandlung – eine in sich geschlossene und nicht nur eine Teil-Aussage zu machen. Eine solche Ganzaussage ist tatsächlich das Kelchwort: „Dieser Kelch ist der neue Bund in Kraft meines Blutes." Neuer Bund, d. h. die neue, eschatologische Heilsordnung, der Sache nach: die Herrschaft des erhöhten Christus, die in seinem Tode begründet ist.

Entsprechendes gilt aber auch für das Brotwort. Das zeigt 1. Kor 10, 16 f. Deutlich ist hier, daß das *ἄρτος/σῶμα*-Wort von 11, 24 und nur dieses für Paulus die Basis abgibt für die Formulierung des ekklesiologischen Satzes 10, 17. Die merkwürdige Reihenfolge 1. Kor 10, 16 (erst der Kelch, dann das Brot) darf nicht zur Annahme eines eigenen urchristlichen Ritus mit umgestellter Ordnung verführen. Sie ist hier aus der jüdischen Anordnung der Segenssprüche, die wir z. B. aus dem Passah-Kiddusch kennen, verständlich, worauf auch die Formulierung *τὸ ποτήριον, ὃ εὐλογοῦμεν* (Kosch schel beraka) zurückweist[1]. Hier erklärt sie sich vollends damit, daß Paulus den in v. 17 ausgesprochenen Gedanken über die Gemeinde als Leib Christi nur aus der Teilhabe am Leibe Christi folgern kann, die uns das gebrochene Brot vermittelt. Will man diese Folgerung verstehen, so wird man darauf achten müssen, in welchem Maße hier das Brotwort der paulinischen Einsetzungsformel, und zwar gerade in seiner Besonderheit, schon vorausgesetzt ist. Dieses enthält, wie wir sahen, den Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*. Wo immer Paulus die Präposition *ὑπέρ* auf Christus anwendet, spricht sie bald den Sühnegedanken aus: Christus für uns, d. h. *uns zugut* in den Tod gegeben (1. Kor 15, 3; Röm 5, 6. 8 u. ö.), bald auch den Stellvertretungsgedanken: Christus ist *an*

[1] Ebenso Did 9, 2; dazu M. Dibelius, Die Mahlgebete der Didache. ZNW 37 (1938) S. 33; jetzt in: Botschaft und Geschichte II (1956) S. 118.

unserer Stelle gestorben (Gal 3, 13; 2. Kor 5, 21 u. ö.)[1]. Beides ist nicht immer scharf voneinander zu trennen und kann, wie besonders 2. Kor 5, 14 f. zeigt, ineinander übergehen. In jedem Falle aber ist deutlich, daß aus dem Sterben Christi für uns (oder an unserer Statt) unmittelbar die neue Heilssituation, die neue Existenz der Glaubenden und damit auch die neue Aufgabe ihres Lebens folgt: nun ist das Leben der Glaubenden ein Leben *für ihn*. Diese Konsequenz, ausgesprochen oder unausgesprochen, ist, so darf man füglich sagen, immer in den *ὑπέρ*-Formeln eingeschlossen: „Einer ist für alle (stellvertretend) gestorben, also gilt: sie alle sind gestorben. Und für alle (ihnen zugut) ist er gestorben, damit die da leben nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie starb und auferweckt worden ist." (2. Kor 5, 14 f.) Der Tod Christi für alle schließt also unmittelbar das Leben der Glaubenden für ihn als Konsequenz in sich, und zwar nicht nur als moralische Verpflichtung der Dankbarkeit, sondern im Sinne einer mit dem Heilsgeschehen selbst gesetzten, heilsgeschichtlichen Realität.

Eben darum kann auch 1. Kor 10, 17 folgern: „Weil ein Brot ist, darum sind wir – die Vielen – ein Leib." Denn der Leib Christi, den wir im Brot empfangen, impliziert für Paulus unmittelbar das *σῶμα Χριστοῦ*, zu dem wir im Sakrament zusammengeschlossen werden. In ihm empfangen wir den Leib Christi und, indem wir ihn empfangen, sind und erweisen wir uns als Leib Christi.

Der in v. 17 ausgesprochene, spezifisch paulinische[2] ekklesiologische *σῶμα*-Gedanke ist also durch ein ebenso real gemeintes *ἐσμέν* charakterisiert, wie das *ἐστίν* der Einsetzungsformel selbst eindeutig durch die Begriffe *κοινωνία* und *μετέχειν* im Sinne einer Realität interpretiert war. Ein Wie-so, durch das der ekklesiologische *σῶμα*-Gedanke den Charakter eines Gleichnisses erhielte, hat auch hier keinen Raum. Man darf aus dem Anfang von v. 17 (*ὅτι εἷς ἄρτος*) also keineswegs nur den abstrakten Gedanken der Einheit heraushören, den Satz zu einem Bildwort machen[3] und dem Brot, von dem hier die Rede ist,

---

[1] Vgl. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1953) S. 290 f.; E. Lohse, aaO S. 131 ff.

[2] Erst v. 17 enthält die eigentlich paulinische Wendung, v. 16 spricht die Gemeindetradition aus, die Paulus voraussetzen kann. Vgl. E. Käsemann, aaO S. 264 f., 281. – Diese schon durch die Einleitungsformel v. 15, aber auch durch die liturgischen Ausdrücke in v. 16 wohlbegründete These wird von Schmithals, aaO S. 211 Anm. „seltsamerweise" bestritten.

[3] Also etwa im Sinne von Did 9, 4: „Wie dies zerbrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so laß Deine Kirche von den Enden der Erde in Dein Reich zusammengebracht werden." Bei Paulus geht es jedoch um eine reale und logische Folgerung (weil – darum). So kann aber nur

die Qualität nehmen, die es durch die eben (v. 16) ausgesprochene *κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* empfangen hat. Man darf darum sinngemäß geradezu paraphrasieren: Denn der in diesem Brote uns dargereichte, für uns dahingegebene Leib Christi ist einer, und eben darum sind wir, die Vielen, ein Leib, nämlich Christi Leib[1].

Die eigentlich paulinische Wendung des Gedankens liegt also in dem Fortgang von v. 16 zu v. 17. Man darf darum nicht schon in v. 16 den Begriff des *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* mit dem von v. 17 gleichsetzen[2]. Das hieße notwendig, daß auch die im Brot gereichte Gabe nicht der für uns geopferte Christusleib, sondern der pneumatische Christusleib, das „corpus mysticum" der Gemeinde, ist. Das aber ist für das Brotwort der Einsetzungsformel selbst 11, 24 unmöglich und wird dort zu allem übrigen durch die zusätzliche *ὑπέρ*-Wendung ausgeschlossen, die hier wie immer die Bedeutung des Todes Christi ausspricht. Es ist aber ebenso 10, 16 ausgeschlossen, wie schon das hier aus der Gemeindetradition aufgenommene Begriffspaar *αἷμα/σῶμα* zeigt[3]. Der Leib Christi, an dem wir im Brot Anteil empfangen, ist also sein für uns in den Tod gegebener Leib[4]. Die Alternative Kreuzesleib oder pneumatischer Leib ist aber überhaupt falsch. Denn eine sakramentale Communio mit dem in den Tod gegebenen Christusleib gibt es nur darum, weil der Gekreuzigte zugleich der Erhöhte ist und im Sakrament sich wirksam erweist[5].

Im Sakrament werden die Gläubigen in den Herrschaftsbereich Christi hineingenommen. Paulus scheut sich nicht, dies am Bild des Götzen opfernden, abtrünnigen Israel[6] und der mit ihm zugleich ge-

---

efolgert werden, weil in dem Vordersatz schon dieselbe Einheit implizite enthalten ist, die der Nachsatz expliziert. M. a. W.: was über die Einheit des Brotes esagt ist, steht von Anfang an unter dem Vorzeichen, daß dieses Brot Anteil an em einen Leib Christi gewährt und so die Essenden zum einen Leib Christi zuammenschließt.

[1] Der hier gebrauchte *σῶμα*-Begriff dürfte religionsgeschichtlich aus der gnotischen Vorstellung vom Leib des Urmensch-Erlösers stammen. Vgl. dazu E. Käsemann, Leib und Leib Christi (1933) S. 163 ff., bes. 174 ff. Der Sache nach eißt das: „Der Christusleib ist der Herrschaftsbereich, in den wir mit unsern eibern einbezogen und zu leiblichem, d. h. totalem, all unsere Beziehungen zur Velt umspannendem Dienste verpflichtet werden." (E. Käsemann, EvTheol 1948, . 279)

[2] So H. von Soden, aaO S. 263 und W. G. Kümmel im Anhang zu Lietzmanns ommentar (1949) S. 182, wo m. E. zu Unrecht Lietzmanns Auslegung kritisiert ird. Dagegen mit Recht auch P. Brunner, Zur Lehre vom Gottesdienst. Leitur- ia 1 (1954) S. 234 Anm. 179.

[3] Daß Paulus mit *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* auch den Todesleib Christi bezeichnen nn, zeigt Röm 7, 4.

[4] So auch E. Käsemann, Anliegen . . . S. 279.

[5] Vgl. R. Bultmann, Theologie des NT S. 145.

[6] Daß 10, 18 nicht an den regulären, jüdischen Opferdienst, sondern an das

meinten Heiden und ihrer Opfermahlzeiten zu illustrieren (10, 18–22) und so eine entsprechende Realität für die im Sakrament gestiftete Verbindung mit dem Herrn zu behaupten, wie sie den Korinthern aus ihrer eigenen Vergangenheit und der für sie noch immer versucherischen heidnischen Umwelt geläufig und verständlich war. Dabei gilt es, darauf zu achten, was die Analogie der Tischgemeinschaft mit den Dämonen besagt und was nicht. Sie illustriert das Verfallen der Tischgenossen an die Herrschaft der Dämonen, nicht das materielle Genießen der in die Speise und durch sie in die Essenden eingehenden Götzen bzw. Dämonen[1]. Entsprechendes gilt auch für das Herrenmahl. Auch hier ist der Gedanke nicht der einer materiellen, naturhaften oder auch übernatürlichen Anteilschaft an einer mysteriösen Substanz, so daß überhaupt für ihn das aus der Dogmengeschichte uns hinlänglich bekannte Problem der Trans- oder Konsubstantiation auftauchen könnte. *κοινωνία τοῦ αἵματος* und *κοινωνία τοῦ σώματος* bedeuten Anteil-empfangen am Sterben Christi und so an ihm selbst, dem für uns gestorbenen und unter Brot und Kelch sich uns darreichenden, im Sakrament gegenwärtigen Herrn. Die Grenze der paulinischen Aussage will darum wohl beachtet werden. Paulus redet beachtlicherweise nicht vom Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi, wie ja auch seine Formel die einfache Gleichsetzung von Kelch(inhalt) und Blut nicht ausspricht. Auch sagt das typologische Bild (10, 1 ff.) nicht: Christus *ist* der Wundertrank, mit dem Israel getränkt wurde, sondern er ist der Fels, aus dem das Wasser springt. Auch hier also verwandelt er sich nicht in eine sakramentale Substanz, sondern ist der *Spender* des geistlichen Trankes und der geistlichen Speise. Auch ist 10, 16 vom Brot*brechen* und Kelch*segnen* als den sakramentalen Akten die Rede, nicht vom Essen und Trinken. Darauf ist mit Recht zuletzt von E. Schweizer[2] hingewiesen worden, und es will beachtet sein, wenngleich daraus nicht Konsequenzen gezogen werden dürfen, die den sakramentalen Sinn des Essens und Trinkens überhaupt in Frage stellen (vgl. das oben S. 326 zu der Doppelung des Wiederholungsbefehls 11, 24 f. Gesagte). Ich halte darum die Formulierung Schweizers (in Anlehnung an K. Barth[3]) in keiner Weise für gerechtfertigt: „Sicher ist also das Herrenmahl

Opfer vor dem goldenen Kalb in der Wüste denkt, hat H. von Soden, aaO S. 246 f überzeugend gezeigt (vgl. oben S. 312 Anm. 2).

[1] Vgl. H. von Soden, aaO S. 264 Anm. 32.

[2] ThLZ 1954 Sp. 590 Anm. 83.

[3] K. Barth, Kirchliche Dogmatik Bd. IV 1 S. 326. – E. Schweizer selbst fährt fort: „Nur freilich: in solcher Bezeugung ist Er selbst, der bezeugt wird, realpräsent."

nur Bezeugung des auf Golgatha Geschehenen", weil sie das Besondere des Sakramentes verwischt. Man wird also, will man Paulus richtig wiedergeben, sehr genau die Mitte halten müssen zwischen einer spiritualisierenden Umdeutung des Herrenmahles, die es „nur" (!) zu einer Bezeugung des Golgatha-Geschehens macht und die Realpräsenz Christi im Herrenmahl damit – mindestens in dieser Formulierung – nicht wirklich zu ihrem Recht kommen läßt, und einem Sakramentalismus, der die Elementenfrage in unpaulinischer Weise in den Vordergrund rückt und der Grenze der Aussagen nicht gerecht wird.

Es geht dabei nicht um die Gewinnung einer nichtssagenden Vermittlungsformel, die Widersprechendes in einer „Synthese" zusammenfaßt, auch nicht um die Offenhaltung eines Spielraumes, in dem keine wirklichen Entscheidungen mehr fallen, sondern um ein Vordringen gerade zu den wirklichen Entscheidungen im Verständnis des Sakramentes. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Paulustexte nicht unbesehen in die Fragen hineingezwängt werden dürfen, die in einer langen, ebenso bedeutsamen wie qualvollen Geschichte des Abendmahlsproblems uns gestellt sind. Und doch gilt es zu erkennen, daß die eigentlichen Fragen, um die bis heute in Kirche und Theologie im Blick auf das Verständnis des Herrenmahles gerungen wird, in einem erstaunlichen Ausmaße schon zwischen Paulus und seinen Gegnern in Korinth zum Austrag stehen. Das Bild dieses Kampfes müssen wir uns darum jetzt noch einmal vergegenwärtigen.

IV. Herrenmahl und Kirche

Deutlich ist, daß nach 1. Kor 10, 16 zwischen Paulus und seinen korinthischen Gegnern im Verständnis des Herrenmahles als einer realen *κοινωνία* an Christi Leib und Blut und also an Christus, dem für uns Gestorbenen und im Herrenmahl Gegenwärtigen, noch kein Streit ist. Hier kann der Apostel an ihr Verständnis appellieren (v. 15) und in der Sprache der nicht erst von ihm geprägten Tradition sprechen. Das Unheimliche ist jedoch, daß man ein solches Verständnis von sakramentaler Communio haben und doch den Sinn des Mahles und der Gegenwart des Herrn im Sakrament von Grund auf verfehlen kann. Die eigentliche Entscheidung über das rechte Verständnis des Herrenmahles fällt erst jenseits dieses Konsenses und bringt erst die Probe, wie weit auch jene Übereinstimmung eine echte oder nur eine vermeintliche war.

Wir sahen eingangs, daß die Korinther keineswegs, wie zumeist behauptet wird, das Sakrament abschaffen wollten und aus dem

Herrenmahl eine „gewöhnliche Mahlzeit" gemacht haben. Ganz im Gegenteil, sie haben sich uns als sehr handfeste Sakramentalisten erwiesen. Nur so versteht sich die Warnung des Apostels vor einer Sekurität, die sich auf den Besitz der Sakramente verläßt (10, 1 ff.), und sein Appellieren an das, was sie aus ihrer heidnischen Vergangenheit und Umwelt wissen. Aber auch die Kap. 11 geschilderten Mißstände werden von dem massiven Sakramentalismus der Korinther aus erst eigentlich verständlich. Alles deutet darauf, daß man in Korinth dem sakramentalen Aktus am Beschluß der gottesdienstlichen Feier alles Gewicht gab und gerade darum das gemeinsame Mahl für indifferent erklärte. Dazu konnte leicht schon die abgewandelte liturgische Praxis verführen, die Brot- und Kelchhandlung zusammenrückte und damit notwendig die Frage der Elemente ungebührlich in den Vordergrund treten ließ. Paulus will darum nicht den Korinthern den Gedanken der sakramentalen Communio überhaupt wieder nahebringen und einschärfen. Dieser Gedanke war ihnen nur allzu geläufig. Ja, sie haben ihn hypertrophiert und zur eigentlichen und alleinigen Sache des Herrenmahles gemacht. Eben darum muß Paulus der in Korinth Platz gegriffenen Verabsolutierung der sakramentalen Communio so energisch widerstehen und damit einer Auffassung, die das Sakrament zu einer magisch wirkenden „Medizin der Unsterblichkeit" verkehrt.

Paulus führt den Kampf so, daß er die Gemeinde an die ihr wohlbekannten Formeln ihrer eigenen Liturgie erinnert. Zu diesen gehört nicht die Abendmahls-Paradosis allein. Auch die darauf folgenden Verse dürften in engster Anlehnung an Stücke der Eingangsliturgie zur urchristlichen Eucharistiefeier formuliert sein, die wir mit einiger Sicherheit noch rekonstruieren können. Sie enthielten die Einladung zum „Kommen" an die Gläubigen und die Abwehr der Unglaubenden, damit zugleich, ausgesprochen oder unausgesprochen, die Mahnung zur Selbstprüfung und die Warnung, nicht an Christi Tod schuldig zu werden. Eine solche Formel ist Did 10, 6 erhalten: *εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω· / εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοείτω· μαραναθά· ἀμήν.* Eine ähnliche findet sich bei Paulus am Schluß des 1. Korintherbriefes (16, 22): *εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα. μαραναθά.* Es mag dahingestellt sein, ob wir es hier mit einer geprägten und gebrauchten Formel zu tun haben oder mit einer abgekürzten, freien Formulierung des Apostels in Anlehnung an eine solche Formel, die man mühelos noch etwa durch ein *εἴ τις φιλεῖ τὸν κύριον, ἐρχέσθω* ergänzen kann, um eine genaue Parallele zu Did 10, 6 zu erhalten. Für beide ist die in liturgischen Texten häufige, sakralrechtliche Stilisierung charakteristisch. Die für Did 10, 6 ohnehin nicht fragliche Beziehung zur

Eucharistie ist 1. Kor 16, 20 durch die Aufforderung zum heiligen Kuß, der seit frühester Zeit noch durch Jahrhunderte zum Ritual der Eucharistie gehörte, gegeben[1]. Die Spur dieser Formel ist auch Apok 22, 14 f. erkennbar: hier entspricht die Seligpreisung und die scharfe Abweisung der Gottlosen (*φονεῖς*, *φαρμακοί* etc.) der Einladung und dem Anathema von Did 10, 6[2]. Daß dieser Schluß der Apokalypse in enger Anlehnung an die Abendmahlsliturgie formuliert ist, zeigt vor allem auch der hier in griechischer Übersetzung begegnende Gebetsruf Maranatha (*Ἀμήν, ἔρχου κύριε Ἰησοῦ* v. 20), aber auch die Einladung *καὶ ὁ διψῶν ἐρχέσθω, ὁ θέλων λαβέτω ὕδωρ ζωῆς δωρεάν* (v. 17) spiegelt die Liturgie der Gemeinde noch wieder[3].

Auch 1. Kor 11, 27 f. enthält die charakteristischen, sakralrechtlichen Stilelemente[4] und Bestandteile einer solchen Formel, zunächst allgemein formuliert die Warnung vor unwürdigem Essen und Trinken (v. 27)[5] und die Aufforderung zur Selbstprüfung (v. 28), dem Paulus erst in v. 29 eine aktuelle Anwendung folgen läßt, aber immer noch in nächster Nähe zu jenen, den Korinthern bekannten, liturgischen Formeln[6]. Das Besondere im Duktus der paulinischen Sätze ist jedoch, daß Paulus die wohlbekannten Formeln hier *gegen* die Korinther selbst wendet als Mahnung, nicht nur andere zur Selbstprüfung aufzurufen, sondern sich selbst zu prüfen. Was „unwürdiger", d. h. dem Sakrament nicht angemessener Genuß ist, der zum Gericht führt, das sagt v. 29: „Denn der Essende und Trinkende ißt und trinkt sich selbst zum Gericht, wenn er den Leib nicht in seiner Besonder-

---

[1] Vgl. H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl (1926) S. 229; K. M. Hofmann, Philema hagion (1938) S. 23 ff.; G. Bornkamm, Das Anathema in der urchristlichen Abendmahlsliturgie. In: Das Ende des Gesetzes (1952) S. 123 ff. (hier ist die Untersuchung, die ThLZ 1950 Sp. 227 ff. veröffentlicht wurde, durch weiteres Material vermehrt). Zu weithin gleichen Ergebnissen kam unabhängig F. A. J. Robinson, Traces of a liturgical sequence in I. Cor XVI, 20–24. JThSt IV (1953) S. 38 ff. – Für die sakralrechtliche Stilisierung vgl. E. Käsemann, Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament. New Testament Studies I (1955) S. 248 ff.

[2] Die *ἔξω*-Formel hat ihre genaue Parallele in der von Lukian (Alex. 38) mitgeteilten Ausschlußformel (*πρόρρησις*), die im liturgischen Wechsel vor einer Mysterienfeier in Athen gesprochen wurde.

[3] Näheres zu Apok 22, 14 ff. und zu andern urchristlichen Texten (Heb 6, 6; 10, 29; 13, 10; 1. Kl 34 u. a.), in denen m. E. sich Spuren dieser Liturgie finden, siehe in meiner unter Anm. 1 genannten Arbeit.

[4] Rechtsterminus ist auch das nur hier bei Paulus begegnende *ἔνοχος ἔσται*, zu dem Heb 6, 6 zu vergleichen ist.

[5] Vgl. zu v. 27 z. B. die Verbotstafel aus dem Vorhof des herodianischen Tempels: *ὃς δ' ἂν ληφθῇ, ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον*. Vgl. K. Galling, Textbuch zur Geschichte Israels (1950) S. 80, zitiert bei E. Käsemann, Sätze heiligen Rechtes (s. Anm. 1) S. 249.

[6] Von da aus dürfte sich die gedrängte Formulierung von v. 29 erklären, die begreiflicherweise bald in der Textgeschichte ergänzt und erläutert wurde.

heit achtet."[1] Gemeinhin wird dieses *διακρίνειν τὸ σῶμα* im Sinne der Unterscheidung von sakramentaler und profaner Speise verstanden. Es ist jedoch nach allem früher Gesagten zu fragen, ob damit der Skopus des paulinischen Satzes getroffen ist. Wir sahen ja bereits, daß die Korinther von ihrem Standpunkt aus sich einer Profanisierung des Sakraments gerade nicht schuldig gemacht haben, sondern es als sicher wirksames, mysteriöses Heilsmittel genossen. Für Paulus aber hat schon das *ἄρτος/σῶμα*-Wort der Einsetzungsformel (11, 24) einen andern Sinn. Das zeigte die unmittelbar aus *seinem* Abendmahlstext gezogene Folgerung aus dem im Sakrament empfangenen *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* zum „mystischen" *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* der Gemeinde (10, 16 f.). Von da aus ergibt sich: den Sinn der Unterscheidung von sakramentaler und profaner Speise mag etwa das *διακρίνειν τὸ σῶμα* in einer entsprechenden Formel gehabt haben, so wie die Korinther sie gebrauchten und verstanden. Paulus aber gibt ihr von dem Brotwort der Einsetzungsworte – und zwar wieder nur von diesem (wie 1. Kor 10, 16 f.) – her einen andern Sinn: den Leib unterscheiden, Christi Leib in seiner Besonderheit achten, das heißt verstehen, daß der für uns hingegebene und im Sakrament empfangene Leib Christi die Empfangenden zum „Leib" der Gemeinde zusammenschließt[2] und sie in der Liebe füreinander verantwortlich macht. „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit. Wenn (ein) Glied verherrlicht wird, freuen sich alle Glieder mit. Ihr aber seid Christi Leib und im einzelnen Glieder." (12, 26 f.) Ist das Gesagte richtig, so ergibt sich: v. 29 richtet sich gegen eine „Profanierung" des *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* gerade unter der Maske einer gesteigerten Sakralisierung der eucharistischen Speise.

Dies hat für Paulus schon in 1. Kor 10 alles Gewicht, denn dort steht die Erörterung über das Herrenmahl ja nicht umsonst im Zusammenhang der Frage nach der Verantwortung für den Bruder (auf 10, 15 ff. folgt 10, 23 ff.!). Aber eben nicht minder 1. Kor 11. Hier geht es also nicht nur um „ethische" Fragen, die zwar im Zusammen-

---

[1] Auf die ganz unglückliche These von A. Ehrhardt, Sakrament und Leiden. EvTheol 1947/48 S. 99 ff., die Teilnehmer beim Herrenmahl hätten nach v. 29 gerade das Gericht auf sich zu nehmen, nämlich die Verwerfung Christi durch die Welt, und *μὴ διακρίνων τὸ σῶμα* sei zu übersetzen: „ohne für sich selbst eine Ausnahme zu machen", soll hier nicht näher eingegangen werden. Vgl. zur Kritik W. G. Kümmel, Anhang zu Lietzmanns Kommentar S. 185 f. Auch E. Käsemann, Anliegen S. 263 ff. wollte ähnlich wie Ehrhardt verstehen, wenn auch ohne das sprachliche Mißverständnis von *διακρίνειν τὸ σῶμα* (das absolute *σῶμα* kann unmöglich „sich selbst" heißen).

[2] Ähnlich W. G. Kümmel, aaO S. 186; J. Moffat, The First Epistle of Paul to the Cor. (The Moffat NT Commentary 1938) z. St.; Bo Reicke, aaO S. 253 f.

hang mit den „dogmatischen" nach dem Verständnis der sakramentalen *κοινωνία* stehen mögen, aber sie doch im Kern nicht tangieren. Im Gegenteil, hier steht alles auf dem Spiel. Darum folgen an dieser Stelle die letzten Sätze des Kapitels, die die furchtbare Möglichkeit des Essens und Trinkens zum Gericht näherhin illustrieren. Ohne Zweifel sprechen sie den zwischen lutherischer und reformierter Sakramentslehre umstrittenen Gedanken der manducatio impiorum aus. Doch wird man die seltsame Ironie in der Geschichte dieser Lehre beachten müssen. Während sie der neueren Zeit als Index eines massiven Sakramentalismus gilt, verwendet Paulus den Gedanken gerade gegen einen solchen in Korinth vertretenen Sakramentalismus.

Zum Verständnis der Sätze im einzelnen wird man folgendes beachten müssen:

1. ist in dem gesamten Kontext von Gliedern der Gemeinde die Rede. Die ebenso abstrakte wie absurde Frage, wie es mit etwa kommunizierenden Heiden steht, bleibt völlig außer Betracht.

2. Ebenso deutlich ist freilich, daß nach Paulus wohl die Wirkung der im Sakrament empfangenen Gabe, aber nicht die Gabe als solche vom Glauben der Empfangenden abhängt. Weder bei Paulus noch bei den Synoptikern taucht im Zusammenhang der Abendmahlstexte selbst überhaupt jemals der Begriff des Glaubens auf. Wirkungskräftige Gabe ist das Sakrament in jedem Fall, und auch der Ungläubige empfängt nicht nichts. Paulus sagt damit vom Sakrament dasselbe aus, was er 2. Kor 2, 16 von der Verkündigung sagt: *οἷς μὲν ὀσμὴ ἐκ θανάτου εἰς θάνατον, οἷς δὲ ὀσμὴ ἐκ ζωῆς εἰς ζωήν.*

3. Der schwierige Satz 11, 30 von den Schwachen, Kranken, Entschlafenen ist von Paulus sicherlich als ein allgemeiner Hinweis darauf gemeint, daß die Verderbensmächte des alten Äon – Krankheit und Tod – noch unter den Korinthern wirksam sind, ja mehr noch: von dem Herrn zur Vollstreckung seines Gerichts über ihre Schuld ihnen gesandt sind. Niemals aber läßt sich dieser Grenzgedanke dahin umkehren, daß rechter Genuß des Sakraments vor Krankheit und Tod schützt. Das hätte ja auch zur Kehrseite das direkte Urteil über die besagten Kranken und Verstorbenen, daß *sie* nämlich am unwürdigen Sakramentsgenuß gestorben seien. Die Unwürdigen sind ja aber offenkundig sehr munter physisch am Leben geblieben. Diese etwas grotesken Überlegungen sollten nur verdeutlichen, in welcher Richtung der ohnehin schon zur Genüge kompakte Gedanke von 11, 30 nicht ausgezogen werden darf.

4. Endlich enthält auch der Satz v. 31 f., der ganz um den Gerichtsgedanken kreist, eine klare Abwehr solcher vergröbernden Ausdeu-

tung: „Wenn wir uns aber selbst prüfen (*διεκρίνομεν*), würden wir nicht gerichtet (*ἐκρινόμεθα*). Wenn wir aber vom Herrn gerichtet werden (*κρινόμενοι δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου*), so werden wir gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden (*κατακριθῶμεν*)." Die Glaubenden sind also nicht gegen Krankheit und Sterben gefeit, wohl aber sind sie dem Gericht Gottes im Sinne der Verurteilung entnommen, und die über sie kommenden Trübsale haben nun den Charakter einer gnädigen Züchtigung, die sie gerade aus der Welt löst und sie der endgültigen Verdammung entnimmt[1].

Der ganze Abschnitt 11, 27–32 ist von dem Gedanken des Gerichts durchzogen. Er lenkt damit noch einmal zurück zu der Frage nach der eschatologischen Bedeutung des Herrenmahles. Alle uns erhaltenen Abendmahlsberichte reden von ihr, wenn auch in sehr verschiedener Weise. Das zeigte schon der Vergleich der synoptischen Texte mit der paulinischen Überlieferung. Während der eschatologische Ausblick bei Markus/Matthäus, auf das Kelchwort beschränkt, am Ende steht, findet er sich bei Lukas in zweifacher Wendung (zum Essen und Trinken) vor den Einsetzungsworten. Bei Paulus dagegen gehört er überhaupt nicht mehr zur *παράδοσις* selbst, sondern ist nur noch in der nachfolgenden Weisung in Gestalt des *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* erhalten, das, wie wir sahen, eine Umformung des Maranatha-Rufes sein dürfte. Das eschatologische Wort hat also gegenüber den Stiftungsworten eine selbständige Tradition aufzuweisen. Das spricht nicht gegen sein hohes Alter. Im Gegenteil, für sein Alter spricht die Tatsache, daß dieses Wort sich nur schwer in ein liturgisches Formular einfügen wollte, so daß es bei Paulus nur noch im Rahmen und in späteren liturgischen Texten (Justin, Hippol. Kirchenordnung etc.) überhaupt nicht mehr erscheint.

Gleichwohl ist das Wort der synoptischen Texte für das urchristliche Verständnis des Herrenmahles fraglos von höchster Wichtigkeit. Denn mit diesem Wort wird das Mahl an die Grenze des *ἔσχατον* herangerückt und Jesu Tod und Abschied als Inauguration der anbrechenden *βασιλεία* bezeichnet. Das Wort scheidet Jesus von seinen Jüngern („Ich werde nicht mehr trinken vom Gewächs des Weinstocks . . ."), aber verbindet ihn mit seinen Jüngern in neuer Weise, jetzt schon in der *κοινωνία* des Sakraments und damit zugleich in Gestalt der Verheißung neuer Gemeinschaft in der Herrschaft Gottes.

---

[1] Ist der Gedanke, daß die Leiden zur Erziehung der Frommen dienen, gut jüdisch (Bousset-Gressmann, Rel. des Judentums[3] S. 385), so ist doch zu beachten, daß Paulus den jüdischen Gedanken von der Sühnkraft der Leiden vermeidet. Zu diesem vgl. E. Lohse, aaO S. 29 ff.

Das hier auf Erden weitergefeierte Mahl wird damit zu einem Vorgeschmack kommender ewiger Gemeinschaft mit ihm[1].

Dieses eschatologische Motiv der Feier hat in der urchristlichen Gemeinde offensichtlich eine überaus starke Wirkung gehabt, aber auch eine nicht ungefährliche Verabsolutierung erfahren. Man versteht von hier aus, daß nach Ostern die urgemeindlichen Mahlfeiern durchaus unsakramental ausschließlich im Bewußtsein eschatologischer Erwartung und Erfüllung gefeiert werden konnten. Verständlich wird daher auch, daß in Korinth, nun sicher in hellenistischem Geist, die Eucharistie als sakramentale Feier begangen werden konnte, in der die Kommunikanten die pneumatische Speise und den pneumatischen Trank als Medizin der Unsterblichkeit empfingen. Es fällt nicht schwer sich vorzustellen, wie dieses Sakramentsverständnis der Korinther ihnen aus heidnischer Mysterienerfahrung in Verbindung mit ihrem gnostischen Pneumaerlebnis unmittelbar erwachsen konnte und nun der im Sakrament gegenwärtige Herr nichts anderes mehr war als ein Kultgott nach Art anderer Gottheiten. Ja, man versteht auch, wie diese Vorstellungen sich leicht an das Wort von der neuen, eschatologischen Heilsordnung ansetzen konnten, das ja in *ihrer,* nämlich der von Paulus ihnen übermittelten Abendmahls-Paradosis stand[2].

Auf diesem Hintergrund bekommt der Satz des Paulus erst sein ganzes Gewicht: „Denn so oft ihr dieses Brot esset und den Kelch trinkt, verkündet ihr den *Tod* des Herrn, *bis daß* er kommt." Dem schwärmerischen Verständnis eines Geist-Christus tritt nun das Wort von seinem *Tod* mit äußerster Schärfe entgegen, so wie das schwärmerische Überspringen der Zeitgrenzen in pneumatisch-eschatologischem Hochgefühl in seine Schranken gewiesen wird durch das die Zeitgrenze so nachdrücklich betonende *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* und durch den Hinweis auf das noch ausstehende Gericht. Das Herrenmahl bekommt damit einen sehr präzis bestimmten terminus ad quem und wird aus einer Antizipation der Herrlichkeit des neuen Äon zu einer Feier zwischen Tod und Parusie, nicht jenseits von Zeit und Geschichte, sondern hier im Horizont des geschichtlichen Miteinander. Eben darum ist für Paulus der aus *seiner* Abendmahlsformel (mit ihren Besonderheiten) entwickelte Zusammenhang von Sakrament und Kirche als Leib Christi so entscheidend wichtig, der schon durch

[1] „. . . eyn furt, eyn bruck, eyn thur, eyn schiff und tragbar, yn wilcher und durch wilch wir von disser welt faren ynß ewige leben." (Luther, Vom Sakram. des Leichnams Christi und den Bruderschaften, 1519. WA 2; 753, 17–19.)

[2] Paulus selbst kann an anderer Stelle (2. Kor 3, 6 ff.) ja mit stärkstenWorten von *δόξα, ζωή, πνεῦμα, παρρησία* als den Kennzeichen der *καινὴ διαθήκη* sprechen.

das in den neutestamentlichen Abendmahlstexten sich abzeichnende, vordringlicher werdende Interesse an den Elementen nicht ungefährlich verdeckt wurde. Die Gemeinde als *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* ist der Ort, wo die Liebe des in den Tod gegebenen Herrn erfahren wird und darum die *οἰκοδομή* in der Verantwortung für die Brüder das einzige Kriterium ist, nach dem auch die „Geistesgaben", nämlich als Gnadengaben und Dienste gemessen werden. Das Thema der folgenden Kapitel des 1. Korintherbriefes (12–14) steht also in innerster sachlicher Beziehung zu dem, was die behandelten Abendmahlstexte sagen[1], wie auch 1. Kor 15 der schwärmerischen Antizipation der „Auferstehung" im gnostischen Pneumatikertum wehrt und in neuer Weise das *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* zum Thema macht.

Die eschatologische Ausrichtung ist dem Herrenmahl von Paulus nicht genommen. Im Gegenteil: es hat sie nun erst eigentlich empfangen, denn der im Herrenmahl Gegenwärtige und sich Schenkende ist der Gekreuzigte und als solcher der Kommende.

Exkurs I: Zur Frage der literarischen Integrität von 1. Kor 10, 1–22

Die literarkritische These von J. Weiss hat neuerdings W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth (FRLANT N. F. 48, 1956) S. 14 f. wieder vertreten. Das gibt mir Anlaß, das Problem des Zusammenhanges von 1. Kor 8–10 und speziell der Zugehörigkeit von 10, 1–22 noch einmal zu erörtern.

In der Tat ist mit Schmithals nicht zu bestreiten, daß 10, 1–22 (B) seine eigene Thematik hat und 10, 23–11, 1 (C) wieder den Faden der Argumentation von Kap. 8 (A), aber auch Kap. 9, 1–23 aufnimmt, wo Paulus an seinem eigenen Beispiel deutlich gemacht hat, warum es geboten ist, um der andern willen auch auf unbestreitbares Recht (*ἐξουσία*) in Freiheit (*ἐλευθερία*) zu verzichten. Gleichwohl gehört das Thema von B durchaus mit A und C zusammen und ist keineswegs ein „grundsätzlich anderes" (Schmithals S. 14). Es scheint zwar so, als ob es in A und C nur um das profane Essen von Götzenopferfleisch ginge und nur in B um Götzendienst im eigentlichen Sinn, nämlich die reguläre Teilnahme an heidnischen Kultmahlen. Indessen zeigt 8, 10 (*ἐὰν γάρ τις ἴδῃ σὲ τὸν ἔχοντα γνῶσιν ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον*), daß auch dort dieselbe Frage schon mit im Blick steht. Freilich wird sie hier noch nicht eigens behandelt, sondern steht ganz unter den Grundgedanken, die durch die Stich-

[1] Vgl. zu der Parallelität von 1. Kor 14 und 11, 17 ff. meinen Aufsatz „Die Erbauung der Gemeinde als Leib Christi" in: Das Ende des Gesetzes S. 113 ff.

worte *γνῶσις*, *ἀγάπη*, *ἐξουσία* gekennzeichnet sind. Die besondere Frage der Beteiligung an Kultmahlen kann hier begreiflicherweise von Paulus noch nicht behandelt werden und verlangt erst die in B folgende genauere Erörterung, da der Apostel die Prämissen der Starken (es gibt keinen Götzen und also auch kein Götzenopferfleisch) hier zunächst, bei allen Korrektiven, die er zu den zitierten Sätzen der Gnostiker sofort hinzufügt, doch weitgehend zugeben will, um den Blick von der eigentlichen Frage (die Verantwortung für den Bruder) nicht abzulenken. Paulus hätte also durchaus mißverständlich argumentiert, wenn er hier schon erklärt hätte: an sich ist gegen eure, der Starken, Praxis nichts einzuwenden, doch muß sie in Grenzen bleiben; die Sache fängt an gefährlich zu werden, wenn ihr euch durch eure Erkenntnis befähigt glaubt, sogar an heidnischen Kultfeiern teilzunehmen. Zu dieser Folgerung kommt er ja tatsächlich in 10, 20 f. Aber alles liegt an der Begründung. Diese wäre von Paulus schlecht gegeben, wenn er den Götzen zwar im profanen Raum ihre Existenz bestritte, aber sie ihnen im Kultraum zuerkennte. So argumentiert er in B ja auch gerade nicht. Vielmehr bestreitet er diese Folgerung durch die Fragen 10, 19 ausdrücklich und argumentiert: durch Mitfeiern – Opfern und Essen – gebt ihr den Dämonen erst ihre Mächtigkeit und werdet ihnen hörig. So ungefährlich, wie ihr meint, ist die Sache also keineswegs, eure scheinbar so großartig bekundete christliche „Freiheit" geht in Wahrheit zum Teufel. Nun erst ist die Bahn frei, das für Paulus Entscheidende wieder aufzunehmen und einerseits die Freiheit der Glaubenden in ihrer berechtigten Unbekümmertheit zur Geltung zu bringen, zugleich aber sie auf den unverfänglichen Bereich des Marktfleisch-Essens oder profaner, d. h. nicht im Tempel stattfindender Gastmähler zu beschränken und auch da noch den „Starken" das Gewissen für die brüderliche Verantwortung zu schärfen. Es *kann*, sagt er 10, 28, auch dort – also abseits von den eigentlichen Kultveranstaltungen – plötzlich der casus confessionis gegeben sein und den Verzicht gebieten.

Das Gesagte zeigt, daß kein zwingender Grund besteht, B aus dem Zusammenhang von A und C zu lösen. Mit Recht hat auch H. v. Soden bereits bemerkt, daß ein etwaiger Kompilator für die Einführung von B gerade hier einen auffallend schlechten Platz gesucht hätte. Er hätte besser getan, 9, 24–27 und 10, 1–22 (beides gehört, wie Schmithals richtig gesehen hat, zusammen) erst hinter 11, 1 folgen zu lassen und nicht den Zusammenhang von A und C zu zerreißen. Indessen ist die Unterbrechung durch Paulus selbst durchaus sinnvoll und scheint mir auch durch die Wiederaufnahme der Gedanken von

9, 19–22 in 10, 32 f. als solche deutlich gekennzeichnet zu sein. Endlich ist auch der Anschluß von 9, 24–27 an 9, 23 zu eng, als daß man mit SCHMITHALS 8–9, 23 und 9, 24–27 (+ 10, 1–22) verschiedenen Briefen zuweisen dürfte.

Exkurs II: Zu den Vorgängen in Korinth und dem Sinn der paulinischen Aussagen über das Herrenmahl in 1. Kor 11

Eine ganz andere Darstellung der Vorgänge in Korinth, als sie oben (S. 315 ff.) versucht wurde, gibt SCHMITHALS (aaO S. 209 ff.). Die Anstifter der Unordnung beim Herrenmahl sind nach ihm Gnostiker, die als Vertreter einer radikalen pneumatischen Christologie von einem Christus *κατὰ σάρκα* und darum auch von der Eucharistie, deren Mittelpunkt der sarkische Jesus ist, nichts wissen wollen. Zwar nehmen sie an der Gemeindefeier teil, doch profanieren sie bewußt und demonstrativ das Herrenmahl, indem sie schon vor der Eröffnung und im Verlauf des sakramentalen *κυριακὸν δεῖπνον* eine gewöhnliche Mahlzeit abhalten. Die Stellung der Gnostiker zur Eucharistie dürfte sich nach SCHMITHALS von der gegenüber den Götzenopferfeiern nicht unterschieden haben. Beide haben für sie keine kultische Bedeutung (S. 218). Was Paulus rügt, sei dabei nicht so sehr die Infragestellung der Mahlgemeinschaft, sondern die Zerstörung des Kultischen; in diesem Sinne stehe *ἴδιον δεῖπνον* im Gegensatz zu *κυριακὸν δεῖπνον* (nicht zum gemeinsamen Mahl). Paulus wolle also nicht die Unbrüderlichkeit der Leute in Korinth treffen, vielmehr überhaupt die Entstellung des Kultmahles zu einer profanen Sättigungsmahlzeit abwehren. Für diese seien die eigenen Häuser da. Nach der von Paulus früher eingeführten und jetzt wieder geforderten Praxis hat das Herrenmahl also mit einer „Agape" nichts gemein.

Diese Darstellung leidet m. E. doch an erheblichen Schwierigkeiten: 1. ist in dem Abschnitt die Gemeinde angeredet, in der die Unsitte der Cliquenwirtschaft eingerissen ist (vgl. auch das *ἕκαστος* v. 21!), von Gnostikern und ihren angeblichen Sabotageversuchen ist mit keiner Silbe die Rede, was man bei so einschneidenden Vorgängen doch auf alle Fälle erwarten dürfte. 2. besteht trotz SCHMITHALS' Bestreitung der Mißstand nach Auskunft des Textes eben doch darin, daß die einen prassen, die anderen hungern, darum nämlich, weil die Besitzenden, die vor den Armen sich eingefunden haben, ohne auf diese zu warten, sich der Schmauserei ergeben (v. 21). Darin sieht Paulus eine Verachtung der *ἐκκλησία* und eine Beschämung der Nichtshabenden (v. 22). Von einer Bestreitung der Sitte, überhaupt eine gemeinschaftliche Mahlzeit zu halten, und von der Ab-

sicht, an ihre Stelle wieder das rein sakramentale Mahl zu setzen, ist also – jedenfalls bis v. 21 – keine Rede. Dann aber kann die Frage v. 22 und die Mahnung v. 34a nur besagen: geht es euch nur um die Stillung eures Hungers, so macht das zu Hause ab. SCHMITHALS hat zwar recht, *ἴδιον δεῖπνον* steht im Gegensatz zu *κυριακὸν δεῖπνον*, aber das Gemeinschaftsmoment hat für Paulus darum, weil im Herrenmahl das *σῶμα* Christi empfangen wird, das uns zum *σῶμα* der Gemeinde zusammenschließt, eben doch größtes Gewicht: wer für sich das Mahl „vorwegnimmt" und damit die Armen hungern läßt, der stellt das Herrenmahl überhaupt in Frage. 3. Daß die *παράδοσις* 11, 23–25 eine Kultveranstaltung ohne sättigendes Mahl im Auge habe, ist m. E. durch *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* ausgeschlossen. Ich sehe keinen Grund dafür, es nur für eine spätere Situationsangabe (so SCHMITHALS S. 215 Anm. 2) zu halten. Seinem ursprünglichen Sinne nach bezeichnet es eine volle Mahlzeit *zwischen* dem vorangehenden kultischen Brot- und dem nachfolgenden Kelchempfang. An dieser inzwischen abgeänderten liturgischen Ordnung ist zwar Paulus auch nichts mehr gelegen, wohl aber ist der Sinn, den Paulus den beiden Einsetzungsworten gibt, erst von dieser ursprünglichen Anordnung her zu verstehen und die Verbindung von Mahlzeit und Sakrament überhaupt für ihn durchaus noch immer wichtig.

Welchen Sinn hat es, von „theologischer Ontologie" zu reden?

Antwort an H. Ott[1]

Von Peter Biehl

In dieser ersten größeren Monographie über die Theologie BULTMANNS versucht der Verfasser, in „transzendentaler" Fragestellung die Bedingungen der Möglichkeit des Denkens in dieser Theologie zu erschließen. In einem ersten Teil soll der für BULTMANN charakteristische doppelte Geschichtsbegriff als Bedingung der Möglichkeit des Entmythologisierungspostulates aufgewiesen werden; in einem zwei-

[1] HEINRICH OTT, Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, Tübingen 1955.

ten Teil wird nach den für dieses Postulat wesentlichen Prinzipien der Hermeneutik gefragt. Die Struktur des BULTMANNschen Zeitbegriffes wird im dritten Kapitel ihrerseits als Bedingung der Möglichkeit sowohl des Geschichtsbegriffes als auch der hermeneutischen Prinzipien herausgestellt. Schließlich soll der Begriff „Selbstverständnis" als der ontologische Horizont deutlich gemacht werden, von dem her BULTMANNS spezifischer Zeitbegriff erst seine wesentliche Bedeutung für die Theologie gewinnen konnte.

Diese Fragestellung gegenüber der Theologie BULTMANNS ist durchaus sachgemäß, und durch sie vermag der Verfasser auch die kritischen Fragen KARL BARTHS besser an diese Theologie heranzutragen als BARTH es selbst in seinem Versuch, „Rudolf Bultmann"[1] zu verstehen, vermochte. So kann die Arbeit in der Tat „zur Verständigung zwischen den beiden bedeutenden Lehrern", denen sie gewidmet ist, beitragen.

Wir wollen nun dem Gedankengang des Verfassers, der mit sehr vielen sorgfältig und geschickt ausgewählten Zitaten aus BULTMANNS Schriften begründet wird, nicht im einzelnen folgen, sondern die kritischen Thesen des Verfassers herausstellen und prüfen, ob sie sich als ein „Versuch einer immanenten Kritik"[2] notwendig aus der Theologie BULTMANNS ergeben.

I

1. Der doppelte Geschichtsbegriff

BULTMANN hat das starre „Subjekt-Objekt-Schema"[3] eines positivistischen Wirklichkeitsverständnisses, das auch in der Geschichte nur einen Komplex feststellbarer Tatsachen sieht, überwunden und den Weg zu einer wesensgerechten Geschichtserkenntnis gebahnt, indem er den Begegnungscharakter als das Wesen der Geschichte betont, das auf verstehende Entscheidung angelegt ist. Da sich „Subjekt" und „Objekt" in der geschichtlichen Begegnung und Entscheidung je neu konstituieren, werden geschichtliches Erkennen und „Sein" gleichsam identisch[4]. Nun rechnet aber BULTMANN neben dieser eigentlichen Geschichtsauffassung „nichtsdestoweniger mit einer realen Tatsachenwelt, einer realen ‚Objektivität' und insofern denn auch mit einer echten Subjektivität"[5].

[1] KARL BARTH, Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen. Theol. Studien Heft 34, Zürich, 2. Aufl. 1953.

[2] OTT, aaO S. V.

[3] Vgl. dazu FRIEDRICH GOGARTEN, Entmythologisierung und Kirche, Stuttgart, 2. Aufl. 1954; diesen wichtigen Beitrag hat der Verf. leider nicht berücksichtigt.

[4] AaO S. 41. [5] AaO S. 42.

Nach BULTMANN kann es also neben dem primär geschichtlichen Erkenntnisweg auch einen historischen geben, was nach Meinung des Verfassers nur deshalb möglich sei, weil zuvor die Geschichte in zwei verschiedene „Seins"sphären aufgespalten wurde, welche die „vertikale" und „horizontale" Einheit der Geschichte gar nicht mehr in den Blick kommen lassen[1].

„Das Noetische wird demnach bei Bultmann zu einem Ontischen, bzw. zu einem zugleich Noetischen und Ontischen."[2] Durch eine solche Hypostasierung einer objektiven Seinssphäre bleibt BULTMANN „teilweise noch dem positivistischen Wirklichkeitsverständnis verhaftet und führt damit seinen eigensten denkerischen Ansatz nicht folgerichtig zu Ende"[3]. Dadurch daß dieser objektive Seinsbereich unter die existentiale Bestimmung der Uneigentlichkeit gestellt wird, wird BULTMANN bei der Durchführung seines Entmythologisierungsprogrammes laufend zu unnötigen Negationen verleitet[4]. Der Verfasser versucht nun in § 5 der Abhandlung transzendental hinter das ontologische System des doppelten Geschichtsbegriffes (eigentlich-uneigentlich) auf die letzte Grundstruktur dieses Entwurfes zurückzufragen. Als solche zeigt sich ihm die Formel „tertium non datur", in der ein deutlicher Hinweis auf eine dialektisch-polare Struktur der beiden geschichtlichen Seinssphären liegt[5]. Diese Formel nun „hat offenbar zwei Aspekte, einen dialektischen oder ontisch-existentiellen (*σάρξ – πνεῦμα*), *und* einen neutralen oder ontologisch-formalen"[6].

Daß es sich bei dieser Formel um die letzte Grundstruktur des BULTMANNschen Denkens handelt, wird auch daran deutlich, daß von dem Prinzip der Zweiheit: verfügbar-unverfügbar her nicht nur der Gegensatz zwischen raumzeitlicher und geschichtlicher, sondern auch der zwischen weltlicher und eschatologischer Wirklichkeit entworfen ist[7]. So ist innerhalb des Schematismus der Zweiheit eigentlich mit drei zu unterscheidenden ontischen Bereichen, geschichtlicher, historischer bzw. naturhafter und eschatologischer Wirklichkeit zu rechnen. Hier zeigt sich für den Verfasser eine Unexaktheit.

2. Das hermeneutische Problem

Die Sanktionierung eines doppelten Geschichtsbegriffes innerhalb des Schematismus: Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit hat nun innerhalb der Hermeneutik folgende Auswirkungen:

---

[1] AaO S. 17. [2] AaO S. 170. [3] AaO S. 43. [4] AaO S. 48.
[5] AaO S. 50. [6] AaO S. 52. [7] AaO S. 55, vgl. S. 37.

a) Von dem anfänglichen Ansatz zu einem spezifisch theologischen Vorverständnis kommt BULTMANN zur Restriktion der direkten theologischen Aussagen auf den Raum der menschlichen Existenz, so daß die „direkte Nennung" Gottes als Mythologie disqualifiziert werden muß[1]. Dabei handelt es sich um eine unnötige Konsequenz aus dem leitenden Ansatz.

b) Da das spezifisch theologische Vorverständnis durch eine profane Existenzanalyse erarbeitet ist, hat dieses formale Instrument die Neigung, zu einem selbständigen materialen Prinzip zu werden (der natürliche Mensch kann um seine faktische Uneigentlichkeit wissen). Deshalb vermag BULTMANN das Spezifische des christlichen Glaubens nicht recht gegenüber dem philosophischen Selbstverständnis herauszustellen; denn der Unterschied muß ein existentialer sein, und die Begriffe „Eigentlichkeit" und „Uneigentlichkeit" reichen für ein Verständnis des Christus-Ereignisses nicht aus[2].

c) Das Vorverständnis erweist sich als die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens. Das Verstehen vollzieht sich als Korrektur des Vorverständnisses. Die Bedingung der Möglichkeit dieser Korrektur wird aber bei BULTMANN nicht aufgewiesen, sondern der Akt des existentiellen Verstehens zeigt sich als nicht zu beschreibender „Sprung"[3]. Hier hat die Hermeneutik BULTMANNS ihre Grenze. Die existentiale Reflexion ist für BULTMANN nur im Vorfeld der Existenz möglich[4]. So bleibt der Glaube „ein rätselhafter Sprung, für den der Name Jesu Christi als Chiffre dient".

„Die mangelnde Geschichtsgemäßheit der Hermeneutik wie die mangelnde Offenbarungsgemäßheit des Existentials sind darin begründet, daß bei Bultmann das geschichtsbezogene ... Denken grundsätzlich nur im Vorfeld des geschichtlichen Seins möglich ist."[5]

3. Der Zeitbegriff

Der Verlaufszeit als der Dimension des ungeschichtlichen Geschehens wird das „Jetzt" der sich vollziehenden Entscheidung als die Dimension des echt geschichtlichen Geschehens gegenübergestellt[6].

Angesichts des eschatologischen „nyn" zeigt sich das Jetzt der Entscheidung als der Moment der „Wahl" zwischen Vergangenheit und Zukunft[7].

---

[1] AaO S. 74 ff.
[2] AaO S. 103 ff.
[3] AaO S. 95 f.
[4] AaO S. 106.
[5] AaO S. 108.
[6] AaO S. 116.
[7] AaO S. 119 ff.

„Das in der Entscheidung des Glaubens begegnende Eschaton verwirklicht sich innerhalb des Weltlaufs, dessen Grenze und Aufhebung es ist."[1]

Das eschatologische Geschehen hat als Prototyp des echten geschichtlichen Geschehens zu gelten[2].

So haben wir es also auch beim Zeitbegriff im Rahmen zweier Dimensionen mit drei Wirklichkeitstypen zu tun, so daß ein „umfassenderes Verständnis der zeitlichen Dimension geschichtlichen Geschehens" unmöglich ist[3].

Das Jetzt erweist sich als der ontologische Grund des BULTMANNschen Geschichtsbegriffes.

4. Der Begriff „Selbstverständnis"

Das während der Untersuchung deutlich gewordene inkonsequente plötzliche Umschlagen einer positiven in eine restriktive Denkbewegung bei BULTMANN ist in der Struktur des Begriffes „Selbstverständnis" begründet.

Bei der Zugrundelegung des Begriffes „Selbstverständnis" bin ich im Prozeß des Verstehens im Grunde immer nur selber der Gegenstand meines Verstehens, so daß das mich in meinem Sein „beanspruchende, ja konstituierende begegnende Wirkliche" gar nicht dazu kommt, „sein eigenes Wesensgesetz begegnend zu entfalten". Das doppelte Existential hat die Bahnen, in welchen das Begegnende zu begegnen hat, im voraus schon festgelegt[4].

Die Frage nach dem Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit kann gar nicht mehr in den Blick kommen. Aber läßt sich die Frage nach dem Sinn des Ganzen von der nach dem Sinn der eigenen Existenz lösen? Angesichts des Todes kann die Trennung zwischen Bedeutsamkeit und „Sein" nicht mehr aufrechterhalten werden[5].

Die das Selbstverständnis konstituierende extrasubjektive Wirklichkeit wird auf ein nacktes „daß" reduziert[6]. Gegen Ende des § 17 schließt sich nun der Kreis der Untersuchung, die Thesen des ersten Teiles werden noch einmal aufgenommen: „Die restriktive Interpretation des Selbstverständnisses als des geschichtlichen Raumes bei Bultmann ist die Kehrseite seiner extensiven Interpretation des Objektiv-Ungeschichtlichen."[7]

Dadurch daß BULTMANN einen noetischen Weg auf einen ontischen Raum ausdehnt und bei ihm die Polarität zweier Seinsbereiche prin-

---

[1] AaO S. 125. [2] AaO S. 127. [3] AaO S. 130.
[4] AaO S. 159. [5] AaO S. 163. [6] AaO S. 167. [7] AaO S. 170.

zipiell und bleibend ist, macht er die heute notwendige Frontstellung des „Existentiellen" gegen das „Objektive" zu einer dem „Existentiellen" wesensmäßig anhaftenden[1].

Bei seiner existentialen Auslegung der Uneigentlichkeit als Verfügbarkeit kann sich BULTMANN nicht auf HEIDEGGER berufen, sondern er verbindet inkonsequent einen existentiellen Anspruch des Neuen Testamentes mit einer existentialen Reflexion (wie es nach der Meinung des Verfassers öfter geschieht). „Bei Bultmann geht es dem Dasein (im Selbstverständnis) um das Dasein; bei Heidegger geht es dem Dasein in erster Linie um das Sein."[2]

II

Obwohl OTT nun nicht seinerseits im Anschluß seiner kritischen Darstellung der BULTMANNschen Theologie ein neues „Programm" entwickelt, ist doch seine *Fragestellung* deutlich, von der her er seine Kritik geübt hat und unter Vermeidung des restriktiven Zuges im Denken BULTMANNS dessen positiven Ansatz weiter verfolgen will. Gerade im Hinblick auf das angestrebte Gespräch mit KARL BARTH ist es nun nicht sinnvoll, auf die einzelnen jetzt deutlich gewordenen kritischen Thesen mit Zitaten aus BULTMANNS Schriften zu antworten, sondern zu fragen, ob es möglich ist, von der am Ende der Arbeit durchsichtig gewordenen, für den Verfasser leitenden Fragestellung her zu der angekündigten immanenten Kritik dieser Theologie zu kommen und mit ihrer Hilfe BULTMANNS Denken sachgemäß zu erweitern.

OTT fragt nach einem *umfassenden Wirklichkeitsbegriff geschichtlicher Prägung* in Verbindung mit einem synthetischen Zeitbegriff, von dem her die Einheit der Geschichte und die Natur erfaßt werden kann, so daß auch die von BULTMANN abgeschriebenen biblisch bezeugten Wirklichkeitsbereiche, z. B. das pro-se-Sein Gottes, wieder relevant werden[3]. Diesem geschichtlichen Wirklichkeitsbegriff soll *eine universale theologische Ontologie* zugrunde liegen, die am theologischen Gegenstand selber abzulesen ist[4].

OTT will also keineswegs auf die ontologische Fragestellung verzichten, ist aber der Meinung, daß es eine spezifisch theologische Ontologie geben könne. Diese bietet dann auch – auf Grund eines spezifisch theologischen Vorverständnisses – die Möglichkeit für eine *allgemeinbiblische Hermeneutik*, die den Glauben an die Offenbarung in seinem

[1] AaO S. 171.
[2] AaO S. 173.
[3] AaO S. 202 und 200.
[4] AaO S. 201 f.

existentiellen Vollzug existential einsichtig macht und so zu einem Denken anleitet, das diese Ontologie offenbarungsgemäß weiter ausarbeitet, so daß schließlich in der Tat der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie ein existentialer sein muß (S. 96). Durch die besondere Begegnung mit der Offenbarung werden die Strukturen menschlichen Daseins verändert, „aufgebrochen", modifiziert oder durch neue ersetzt[1]. Woher erhält Ott nun die Möglichkeit, mit einer solchen Veränderung des Seins des Daseins zu rechnen? Wir können das nur indirekt erschließen. Zunächst eine terminologische Beobachtung: Ott benutzt einen so entscheidenden Begriff wie den des „Sein" a) im metaphysischen Sinne (nämlich in bezug auf einen umgreifenden Sinnzusammenhang)[2], b) im ontischen Sinne[3], c) im streng ontologischen Sinne[4]. Das, was sich auf Grund dieser Tatsache nur vermuten läßt, daß nämlich für das Denken des Verfassers ein Zusammenhang zwischen dem Sein im metaphysischen Sinne und dem des Daseins innerhalb des geschichtlichen bzw. naturhaften Seinszusammenhanges bestehen muß, bestätigt sich durch die Feststellung, daß nach seiner Meinung die Frage nach dem Sinn des Ganzen und die nach dem Sinn der eigenen Existenz nicht voneinander getrennt werden können[5], so wie für ihn ja auch Heidegger die Frage nach dem Sinn von Sein im umfassenden Sinne gestellt hat, während Bultmann einem anthropologischen Mißverständnis dieser Philosophie zum Opfer gefallen zu sein scheint[6].

Da der Verfasser nun, wie gesagt, meint, auch Gott in seinem prose-Sein, das allem existentialen pro-me-Sein zugrunde liegt[7], mit geschichtlichen Kategorien beschreiben zu können, so kann das doch nur von der Annahme her möglich sein, daß ein *Analogieverhältnis zwischen dem Sein Gottes und dem Sein des Daseins* besteht. Es wird im Sinne des Verfassers sein, wenn wir sagen, daß sich dieses Analogieverhältnis nicht von selbst versteht[8], sondern durch die Menschwerdung des einzig bei (trinitarisch) und für Gott bereiten, „wirklichen" Menschen erst möglich geworden ist[9], in einem zu dessen Sein analogen Modus des Seins zu existieren[10]. Daher kann also eine vom

---

[1] Wie der Verf. in seinem Seminar sagte; vgl. aber auch z. B. aaO S. 108.
[2] AaO S. 163. [3] AaO S. 15 u. ö. [4] AaO S. 41 u. ö.
[5] Vgl. aaO S. 162 f. [6] AaO S. 173. [7] AaO S. 200.
[8] Vgl. den Begriff *analogia fidei* bei Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, z. B. I 1, Zürich, 5. Aufl. 1947, S. 257 und II 1, Zürich, 2. Aufl. 1946, S. 89 f.
[9] Vgl. Karl Barth, KD, z. B. II 1, S. 174; Jesus Christus ist „der eine, einzige, für Gott bereite Mensch". „Er ist für uns der für Gott bereite Mensch in Ewigkeit in Gott selber."
[10] „Die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist." Jeder Mensch als sol-

Glauben her denkende Theologie zu veränderten bzw. neuen Strukturen menschlichen Daseins kommen, die seit jenem Ereignis für jedes menschliche Dasein gelten, ob es davon weiß oder nicht[1].

Also eine *offenbarungsgemäße „Seinsanalytik"* ist nur möglich, *weil* sich die *Offenbarung „seinsmäßig"* erstreckt.

Daß die für den Verfasser *leitende Fragestellung,* die wir in ihrer Struktur zu erhellen versuchten, *von der Theologie* KARL BARTHS her gewonnen ist, wird daran deutlich, daß er mit diesem nun gegenüber BULTMANN betonen kann, daß der Glaube auch ein „Darum" kennt[2], daß eine vom Offenbarungszeugnis her entworfene Hermeneutik als allgemeine (!) Hermeneutik etabliert werden kann[3], daß die Theologie „nicht-objektivierende" Aussagen von „Gottes Sein"[4] und Handeln machen kann, denn „Jesus Christus in der Kraft seiner Auferstehung ist auf dem Plan, wo Menschen wirklich von Gott reden"[5]. Gott rechtfertigt in seiner Offenbarung die menschlichen Begriffe und Anschauungen und verleiht diesen „in ihrer Geschöpflichkeit den Charakter einer *Analogie* zu sich selbst als dem Schöpfer"[6].

III

Gegenüber der Verwendung des Begriffes „Sein" beim Verfasser muß betont werden, daß BULTMANN von *„Sein"* nur im streng fundamental-ontologischen Sinne spricht.

„Dasein ist . . . *je meines;* und sein Sein ist ein *Seinkönnen . . ."*[7] „Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein . . . Die Existenz wird in der Weise des Ergreifens oder Versäumens nur vom jeweiligen Dasein selbst entschieden. Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen." Der Zusammenhang der die Existenz konstituierenden *ontologischen Strukturen* läßt sich aber in existentialer Analytik auslegen[8].

---

cher ist als „Mitmensch Jesu" zu verstehen. KD III 2, Zürich 1948, S. 158 ff. Vgl. auch S. 260 f.

[1] Vgl. KARL BARTH, Christus und Adam. Theol. Studien Heft 35, Zürich 1952, S. 53 ff. „So kann . . . gerade das Menschliche nur vom Christlichen her verstanden werden . . . und so ist gerade das Christliche das allgemein Menschliche . . ." Vgl. auch KD III 2, S. 47 ff.

[2] AaO S. 168. [3] AaO S. 69 und 108.

[4] Vgl. dazu bei KARL BARTH, KD, z. B. II 1, S. 300 f. u. ö.

[5] KARL BARTH, zitiert aaO S. 74 A., S. 77 A.

[6] KD II 1, S. 261, vgl. schon S. 256 ff.

[7] BULTMANN, Die Geschichtlichkeit des Daseins und der Glaube. ZThK 1930, S. 354.

[8] MARTIN HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen, 6. Aufl. 1949, S. 12; zum Satz BULTMANNS vgl. S. 42 und 143 ff.

Es geht aber bei dieser Arbeit um die *Frage nach dem Sinn von Sein* überhaupt[1], auch für BULTMANN, wenn er schreibt: „Um die ‚Abkünftigkeit' eines Seienden geht es überhaupt nicht, sondern um die ‚Abkünftigkeit' des *Sinnes von Sein* in bezug auf eine bestimmte Region von Seiendem, der ‚abkünftig' ist von dem Sinne von Sein überhaupt. Wenn Theologie als positive Wissenschaft von einem bestimmten Seienden redet, so wird der Sinn von Sein, den sie dabei voraussetzt, ein bestimmter, d. h. also ein ‚abkünftiger' sein müssen, und die Philosophie wird die Instanz sein müssen, die über diese ‚Abkünftigkeit' befindet, ohne daß dadurch die Selbständigkeit der Theologie im mindesten beeinträchtigt wäre."[2]

Daß BULTMANN einem anthropologischen Mißverständnis der Philosophie HEIDEGGERS zum Opfer gefallen sei, weil er von der Frage nach dem „Sinn von Sein überhaupt" nichts wisse, läßt sich also keineswegs behaupten[3].

Auf diese Annahme konnte OTT nur verfallen, weil er seine Art, nach dem Sinn von Sein zu fragen (s. o.), auch der Fragestellung HEIDEGGERS unterschob. HEIDEGGER würde aber auch heute noch bestreiten, daß OTT die Frage nach dem Wesen des Seins wirklich stellt, wenn er die Sprache der Metaphysik nicht aufgibt[4]. Wenn gesagt wird, daß das „Sein" sich in die Zuwendung auflöst[5], dann heißt das eben nicht, daß sich in der Erfahrung solcher Zuwendung die Strukturen menschlichen Daseins ändern, sondern „das Menschenwesen beruht vielmehr darauf, daß es jeweils so oder so in der Zuwendung und Abwendung währt und wohnt"[6]; „denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinne des Brauchens, als ‚Sein' bestimmt und so seinem vermeintlichen ‚an und für sich' entnommen ist"[7]. Das Da-sein ist also in seinem Sein (als Beziehung) immer schon darauf angelegt, daß ihm in der Not ein „brauchbarer" Existenzgrund zu-gewendet wird[8].

Wenn denn das Reden von Ontologie überhaupt noch einen Sinn haben soll, dann doch nur unter der Voraussetzung, daß sich die ontologischen Strukturen menschlichen Daseins durchhalten[9], sonst trägt

---

[1] Sein und Zeit, S. 13. [2] ZThK S. 341 A.

[3] Neuerdings hat auch G. W. ITTEL diese Auffassung auf Grund einer Aussage HEIDEGGERS abgewiesen, Kerygma und Dogma, Göttingen 1956, Heft 2, S. 92.

[4] Zur Seinsfrage, Frankfurt 1956, S. 26.

[5] AaO S. 30. [6] AaO S. 27. [7] AaO.

[8] Zur Frage nach dem Sinn des Seins beim neueren HEIDEGGER vgl. W. SCHULZ, Philosophische Rundschau, Tübingen 1953/54.

[9] Dieser Tatbestand wird bei Paulus durch den Begriff des σῶμα zum Ausdruck gebracht (vgl. R. BULTMANN, Theologie des Neuen Testamentes, 1954, S. 189 ff.). Daran, daß Paulus selbst das Sein in der Vollendung nicht ohne σῶμα denken kann

man nur zu einer weiteren Begriffsverwirrung bei und kann sich dafür weder auf HEIDEGGER noch auf BULTMANN, ja nicht einmal z. B. auf Thomas von Aquin (was bei OTTS Vorhaben immerhin näher läge) berufen.

(*σῶμα πνευματικόν*), wird deutlich, daß sich für ihn die Strukturen menschlicher Existenz (*σῶμα* sofern es die Person als ganze bezeichnet) durchhalten.

Welchen Sinn hat überhaupt noch die Auferstehungshoffnung, wenn E. KÄSEMANN (Leib und Leib Christi, 1933, S. 134) sagt, daß die Frage nach der Kontinuität (im ontologischen Sinne natürlich) „durch den Tod hindurch nicht einmal als Frage gestellt werden darf", „da nicht der Mensch, sondern Gott bleibt"? Vgl. doch 1. Kor 13, 13! KÄSEMANN sagt nun im Blick auf BULTMANN – und OTT könnte sich darauf berufen –: „Sofern der Apostel den letzteren Begriff überhaupt prägnant gebraucht, charakterisiert er damit die Leiblichkeit der in die Schöpfung eingegliederten, von Gott beanspruchten und durch die kosmischen Mächte bedrohten Existenz . . . Daß die leibliche Auferstehung das Ziel alles göttlichen Handelns und die Leiblichkeit insofern das Ende aller Wege Gottes sei, hat im Neuen Testament kaum jemand mehr als Paulus betont . . . Der Christusleib ist der Herrschaftsbereich, in den wir mit unseren Leibern einbezogen und zu leiblichem, d. h. totalem, all unsere Beziehungen zur Welt umspannendem Dienste verpflichtet werden." (EvTheol 7. Jg. 1947/48 S. 279.) „*σῶμα* ist für den Apostel nicht, was für den modernen Person- oder gar Persönlichkeitsbegriff charakteristisch ist, Individualität . . . Für Paulus ist er im Gegensatz dazu Möglichkeit der Kommunikation." (S. 281) Man steht im Leibe unter der Notwendigkeit, „einen Herren zu haben, einer Herrschaft eingegliedert zu werden" (S. 282, vgl. aber auch BULTMANN aaO S. 192, 223; Gl. u. Verst. I S. 167, 172!). „Indem der Christus sakramental unsere Leiber zu seinem Dienst an seinem Leibe beschlagnahmt, erweist er sich als der Kosmokrator, der in unseren Leibern die Welt in seine Herrschaft reißt und mit seinem Leibe die neue Welt konstituiert" (S. 283), deren Ordnung bis zur Parusie durch Sätze heiligen Rechtes proklamiert wird (S. 272 ff.).

Es kann hier nun nicht unsere Aufgabe sein, zu prüfen, ob besonders die letzten Sätze die paulinische Auffassung sachgemäß wiedergeben, sondern die ontologische Problematik dieser Sätze aufzuzeigen, zumal auch OTT meint, daß wegen BULTMANNS punktuellem Zeitbegriff (s. u.) und des Begriffes Selbstverständnis eine organische Gemeinschaft (mit dem Christus pro se als Haupt) nicht möglich sei (S. 189 ff.).

Wenn BULTMANN den paulinischen *σῶμα*-Begriff als Ausdruck für das menschliche Personsein beschreibt, dann versteht er „Person" eben nicht im idealistischen Sinne als Individuum oder Persönlichkeit, sondern geschichtlich so, daß sich Personsein gerade im geschichtlichen Miteinander konstituiert (Gl. u. Verst. I S. 231, 168) und in der Verantwortung füreinander zur Eigentlichkeit kommt (hier liegt vielleicht ein Unterschied zu HEIDEGGER). Nun darf aber freilich der ontologische Sachverhalt nicht verkannt werden, daß echte Gemeinschaft in diesem Sinne, die Offenheit für die Begegnung in der Gemeinschaft mit Anderen erst dadurch möglich wird, daß die Person zu sich selbst kommt (Gl. u. Verst. II S. 270 ff.). Dieses ihr Selbst findet die Person aber unter dem Worte der Predigt von Christus, die ihren Sitz in der *ἐκκλησία* hat (Gl. u. Verst. I S. 293). Derjenige, der von sich selbst zu sich selbst befreit ist, ist frei zum konkreten (leiblichen!) Gehorsam in der Welt und zu echter Gemeinschaft. Nicht daß die Welt und ihre Ordnungen neu sind, begründet einen neuen Gehorsam in der Welt, sondern daß der *λόγος τοῦ σταυροῦ* einen neuen Gehorsam begründet, macht das *Verhältnis* zur Welt neu. Ontologisch kann die Anthropologie nicht von der Kosmologie her entworfen werden! Das ist auch für den paulinischen Strukturbegriff *σῶμα* maßgebend.

Was sich allerdings ändern kann, ist die *Auslegung* dieses sich durchhaltenden Strukturzusammenhanges in der existentialen Analyse, und zwar von einer reicheren ontischen Erfahrung her. Um diesen Tatbestand, daß die existentiale Analyse letztlich existentiell verwurzelt ist, weiß BULTMANN ebenso wie HEIDEGGER[1], was OTT nicht gemerkt zu haben scheint. „Täuscht sich die Philosophie keineswegs darüber, daß ihre Arbeit als Forschung nicht zu absoluten Erkenntnissen führt (Heidegger, Kant . . . S. 226 f.), so darf natürlich auch die Theologie nicht meinen, daß die Philosophie ihr eine abgeschlossene Normal-Ontologie bietet, mit der sie dann nach Belieben arbeiten kann." Der Fortschritt dieser Arbeit hängt auch von einem bestimmten existentiellen Daseinsverständnis des Philosophen ab, da sich „ontologisches Verstehen" nicht „von ontischer Erfahrung abschnüren läßt"[2]. Ja, BULTMANN kann selbst sagen, daß aus dem Hören des Evangeliums eine „Aufklärung über das natürliche Dasein faktisch erwachsen kann . . . ebenso wie die faktische Freundschaft ja auch das ‚Vorverständnis' von Freundschaft aktualisieren und seine begriffliche Explikation fördern kann". *Aber,* und das liegt nun auch im Wesen einer ontologischen Fragestellung, *„was der Glaubende an solcher ‚Aufklärung' gewonnen hat, steht dann auch dem Verständnis des Unglaubens offen"*[3].

Man kann also nicht behaupten, daß bei BULTMANN aus dem konkreten Vollzug der Existenz (z. B. aus dem Glauben an die Offenbarung) keine Konsequenzen für die existentiale Reflexion gezogen werden können[4], aber es kann dadurch nicht ein spezifisch theologisches Vorverständnis, das dem Unglauben nicht zugänglich wäre und das Ereigniswerden z. B. des Glaubens an die Offenbarung als solches „verständlich" machte, etabliert werden; denn auch existentiale Reflexion ist immer *ein Reden über* und als solches objektivierend, und Phänomene, die sich nur in existentieller Begegnung wahrnehmen lassen, halten einfach nicht still für eine objektivierende Beobachtung[5]. Sie sind je neu im Augenblick der Entscheidung, so daß auch Theologie nie etwas anderes sein kann als eine „Bewegung des Unglaubens"[6] in ihrer Besinnung auf das Sein des Daseins, das „jeweils so oder so in der Zuwendung und Abwendung währt und wohnt".

---

[1] Sein und Zeit, S. 13 und 295; Gl. u. Verst. I S. 312.
[2] BULTMANN in ZThK 1930 S. 345, vgl. auch Gl. u. Verst. I S. 312.
[3] ZThK, aaO S. 352 f. Hervorhebung von mir.
[4] OTT, aaO S. 106.
[5] Vgl. R. BULTMANN, Wissenschaft und Existenz. Festschrift für A. Schweitzer, Bern 1955, S. 42.
[6] Vgl. Gl. u. Verst. I S. 312.

Es wird also deutlich geworden sein, daß es für das ontologische Denken BULTMANNS *nicht* inkonsequent ist, wenn von dem existentiellen Anspruch des Neuen Testamentes her z. B. die Uneigentlichkeit als Verfügbarkeit existential ausgelegt wird, wenn diese Auslegung auch philosophischem Denken verständlich ist; und daß das hier durchaus der Fall ist, hat ITTEL in bezug auf HEIDEGGER gezeigt[1]. Aber OTT macht nun BULTMANN andererseits auch den Vorwurf (und darin folgt ihm auch ITTEL), daß sich in der ontologischen Arbeit der Philosophie ein *materialer Aspekt* melde, der zu einem Fremdkörper im theologischen Raume werden könne[2]. Es versteht sich von selbst, daß der Philosoph wegen der ontischen Bedingtheit des Ontologischen bei der ontologischen Arbeit *praktisch* anders verfährt als der Theologe. Aber ob HEIDEGGER dabei auf dem Hintergrund christlicher Tradition von der Erfahrung der Begrenzung des menschlichen Daseins durch den Tod ausgeht oder auf dem Hintergrund antiker Tradition die Bahnen für die mögliche Ankunft eines Gottes bedenkt, so kann doch in gleicher Weise der Theologe über die Sachgemäßheit der Auslegung des Seins des Daseins mit ihm diskutieren. BULTMANN hat in einem Aufsatz[3] sehr schön gezeigt, wie HEIDEGGER und GOGARTEN von einem durchaus verschiedenen existentiellen Daseinsverständnis aus zu der gleichen Auslegung dieses Seins gekommen sind[4]. Außerdem wird von der Philosophie selber versichert: „Durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ist weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden. Wohl aber wird durch die Erhellung der Transzendenz allererst ein zureichender Begriff des Daseins gewonnen, mit Rücksicht auf welches Seiende nunmehr gefragt werden kann, wie es mit dem Gottesverhältnis des Daseins ontologisch bestellt ist."[5] Oder: „Mit der existenzialen Bestimmung des Wesens des Menschen ist deshalb noch nichts über das ‚Dasein Gottes' oder sein ‚Nicht-sein', ebensowenig über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Göttern entschieden. Es ist daher nicht nur übereilt, sondern schon im Vorgehen irrig, wenn man behauptet, die Auslegung des Wesens des Men-

---

[1] AaO S. 96.

[2] OTT, aaO S. 85 f. und 95 f.

[3] ZThK 1930.

[4] Wenn BULTMANN betont, daß HEIDEGGER in „Sein und Zeit" zu einer „profanen philosophischen Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein" komme, so zweifelt er doch damit nicht an der Formalität der Existenzanalyse! Vgl. ITTEL, aaO S. 108. Man könnte übrigens fragen, ob die Diskussion mit HEIDEGGER für die Theologie heute nicht noch fruchtbarer ist, wenn er das Sein von dem „EK" der Ek-sistenz her bedenkt.

[5] M. HEIDEGGER, Vom Wesen des Grundes, Frankfurt, 3. Aufl. 1949, S. 36 A. 56.

schen aus dem Bezug dieses Wesens zur Wahrheit des Seins sei Atheismus."[1]

Es ist nur sehr mißverständlich, wenn OTT behauptet, daß die Philosophie ein „materiales" Vor-wissen um Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, also um Gnade und Sünde habe[2]. BULTMANN bestreitet ihr nun in der Tat nicht, daß sie wisse, was Offenbarung überhaupt ist, was Schuld und Vergebung ist, ja, „je sicherer der Schuldbegriff in seinem ontologischen Gehalt erfaßt ist, desto deutlicher kann theologisch gesagt werden, was Sünde ist. Ein Fehler würde nur dann gemacht werden, wenn ich mir einbildete, die Sünde rational aus der Schuld deduzieren zu können oder das Datum der Sünde rational erweisen zu können."[3] Daraus geht schon hervor, daß BULTMANN dem Philosophen aber mit Recht bestreiten muß, daß er damit schon wisse, daß er begnadet *ist*, daß er also von der Vergebung her um sein Sündersein wisse. Er versteht eben nur im *formalen* Sinne, was unter dem Worte der Verkündigung Ereignis werden kann[4].

Die Eigentlichkeit ist bei HEIDEGGER kein „Existenzideal"; denn sie ist bei ihm formal so bestimmt, daß sie sich in der *Entschlossenheit* vollzieht, ohne daß gesagt wird, wozu sich das Dasein faktisch zu entschließen hat[5]. Jene Entschlossenheit ist ontologisch so verstanden, „daß in ihr das Dasein, dessen Sein *Seinkönnen* ist, je im Entschluß eine Möglichkeit seiner selbst ergreift. Glaube und Theologie sagen und zeigen, daß in diesem Seinkönnen (das in seinem ontologischen Charakter nicht streitig gemacht wird) faktisch immer ein *Seinmüssen* vorliegt, insofern das Dasein in jeder faktischen Wahl, in der es eine Möglichkeit eigentlichen Existierens wählt, faktisch immer wählt, was es schon ist, daß es nie von seiner Vergangenheit loskommt und deshalb nie frei ist. Deshalb aber ist es auch nie echt geschichtlich, sofern Geschichtlichkeit die Möglichkeit wirklichen d. h. neuen Geschehens bedeutet."[6] Wenn nun die Philosophie doch – und das liegt vielleicht in ihrem Wesen – ihre prinzipiellen Möglichkeiten schon für die faktischen halten muß, so sagt das doch nichts gegen die Formalität ihrer Ontologie, sondern ist eine existentielle Frage[7]!

---

[1] M. HEIDEGGER, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern, 2. Aufl. 1954, S. 101. Vgl. dagegen ITTEL, aaO S. 107.

[2] OTT, aaO S. 86. [3] ZThK, aaO S. 347. [4] AaO S. 351 f.

[5] Vgl. Sein und Zeit, aaO S. 383; das muß auch gegen LÖWITH gesagt werden! Vgl. ITTEL, aaO S. 107 f.

[6] ZThK, aaO S. 361; Hervorhebungen von mir.

[7] FRIEDRICH K. SCHUMANN sagt treffend: „In allem, was seit alten Zeiten ‚Philosophie' heißt, geht beides, ständig und unauflöslich verwoben, miteinander Hand in Hand: Analyse der formalen Struktur des Daseins überhaupt und Voll-

Wir haben bisher zu zeigen versucht, daß *philosophisch* gesehen BULTMANNS *ontologische Fragestellung durchaus sachgemäß* ist, selbst wo sie im Horizonte des existentiellen Anspruches des Neuen Testamentes gestellt wird, und daß sie andererseits wegen der Formalität ihrer Ergebnisse trotz dieser philosophischen Sachgemäßheit kein

zug eigener Entscheidung gegenüber ‚je meinem' Dasein." (Kerygma u. Mythos I S. 220.)

Es trifft, wie gesagt, auch zu, daß die reine Existentialanalyse von der Vorentscheidung ausgeht, „daß es möglich sei, menschliches Dasein zu analysieren *ohne* den Blick auf das Verhältnis ‚Mensch-Gott' . . ." (aaO); dieser durch die Philosophie selbst offen ausgesprochene Verzicht auf die Entscheidung in einer nur durch die Existenz selbst ins reine zu bringenden Frage erschien uns gerade als ein Hinweis auf die Formalität ihrer ontologischen Arbeit. Aber daß man *nicht* zu einem gemeinsamen *formalen* Verständnis z. B. von Verfallenheit kommen könne, wenn man das Dasein einerseits als dem Nichts, andererseits als dem Zorne Gottes ausgesetzt erfährt (aaO S. 219), ist doch nicht einzusehen.

Taucht der Begriff des „Nichts" in der Existentialanalyse HEIDEGGERS auf, so ist er ebenso *formal* zu verstehen wie der des „Seins". HEIDEGGER warnt ausdrücklich davor, dieses „Nichts" im Sinne des Nihilismus zu verstehen (Zur Seinsfrage S. 39). „Der Mensch ist der Platzhalter des Nichts." „Dieser Satz sagt: der Mensch hält dem ganz Anderen zum Seienden den Ort frei, so daß es in dessen Offenheit dergleichen wie An-wesen (Sein) geben kann." (AaO S. 38) Da also nicht von einem Verfallensein an „Nichtiges" die Rede ist, sondern das Dasein formal in seinem Hineingehaltensein in das Nichten des Nichts (vgl. Was ist Metaphysik? 6. Aufl. S. 32) beschrieben wird, ist damit nicht ausgeschlossen, daß sich das Dasein existentiell als je dem Nichten des Zornes Gottes ausgesetzt verstehen kann.

SCHUMANNS grundsätzlicher Zweifel an der Möglichkeit einer gemeinsamen formalen Existentialanalyse rührt offensichtlich daher, daß er meint, sie müsse sich als *Norm* für eine mögliche existentielle Entscheidung auswirken (aaO S. 220). Das aber liegt, wie gesagt, selbst wenn es geschehen sollte, niemals im Wesen der Existentialanalyse und kann nicht gegen ihre Formalität sprechen, sondern ist eine Frage der Existenz! Die an sich richtige Einsicht, daß ontologische Arbeit immer von einer existentiellen Haltung abhängig ist, darf doch nicht den Tatbestand verdecken, daß eine ontologische Einsicht, wenn sie einmal gewonnen ist, sich nicht wieder vergißt und ganz abgesehen von dieser Haltung diskutiert werden kann (vgl. Kant, Streit der Fakultäten; Ausg. K. ROSSMANN 1947 S. 137).

Man kann doch durchaus die Auslegung des Seins bei Plato und Aristoteles und bei HEIDEGGER diskutieren, z.B.:

a) *Sein ist Brauch:* vgl. HEIDEGGER, Was heißt Denken? S. 114–119 (S. 168 f.), Holzwege S. 52, 337 ff. u. ö. mit Metaphysik des Altertums (JULIUS STENZEL i. Handb. d. Phil. 1934) S. 111–115 (Plato) u. S. 175 (Aristoteles).

b) *Sein ist Bindung:* vgl. HEIDEGGER, Humanismusbrief (aaO) S. 77 ff. (Verhältnis), Einf. i. d. Metaphysik S. 100 ff., Holzwege S. 326 ff. (Versammlung), Was heißt Denken? S. 143 ff. mit Metaphysik des Altertums S. 143 (Plato: *λόγος, κοινωνία*) u. S. 177 (Aristoteles: *συγκείμενον*).

c) *Sein ist Bindung an Früheres:* vgl. HEIDEGGER, Einf. i. d. Metaphysik S. 147, Was heißt Denken? S. 77 mit dem Griechischen: *ἀεὶ ὄν*.

d) *Sein ist Bereicherung durch das Frühere:* vgl. HEIDEGGER, Holzwege S. 286 mit dem Griechischen: *πέρας* (*τέλος*).

Wäre dann das Sein als Beziehung die Zuwendung eines brauchbaren Existenzgrundes zur Bereicherung des Daseins (vgl. jetzt noch einmal „Zur Seinsfrage" S. 27 f. und die wiederholt vervielfältigten Protokolle des Tübinger Hermeneutik-Seminars 1954 von Professor E. FUCHS)? [Anm. d. Hrsg.: Diese Protokolle können bei der Kirchlichen Hochschule Berlin angefordert werden.]

„Fremdkörper" in der theologischen Arbeit sein kann. Aber Ott würde nun darauf hinweisen, daß es Bultmann eben mit dieser seiner Ontologie nicht gelinge, gegenüber der Philosophie – z. B. in der Auseinandersetzung mit F. Buri – das spezifische christliche Selbstverständnis sachgemäß zum Ausdruck zu bringen, weil diese in ihrer mangelnden Geschichts- und Offenbarungsgemäßheit dafür schlechthin unangemessen sei[1]. Dieser Vorwurf läßt sich noch nicht mit dem Hinweis entkräften, daß es Bultmann am 30. 1. 54 bei einer Diskussion mit Buri vor der Baseler Theologenschaft sehr wohl gelungen ist, zu zeigen, daß es sich bei seinem Kerygmabegriff nicht um einen „mythologischen Rest" in seinem Denken handele[2]; denn Ott bestreitet ja die theologische Legitimität des streng ontologischen Rückgriffes auf den Begriff des *„Selbstverständnisses"* überhaupt, weil „der neue Wein die alten Schläuche" zerreißt und darum „in neue Schläuche" gehört.

Bei dem ontologischen Rückgriff auf den Begriff des Selbstverständnisses wird in der Tat vorausgesetzt, daß die „Bahnen", auf denen möglicherweise Wirkliches begegnen kann, von vornherein festliegen, und es kann, wie gesagt, nur die Frage sein, ob diese Bahnen, auf denen die Möglichkeit zu einem neuen Verständnis meiner selbst zukommt, existential hinreichend gelichtet sind. Wir haben schon zu klären versucht, daß die Rede davon, daß begegnende Wirklichkeit die ihm entsprechenden Strukturen des Daseins selbst schafft, von der Voraussetzung ausgeht, daß sich Offenbarung „seinsmäßig" erstreckt; da wir aber Ott bestreiten müssen, daß er im streng ontologischen Sinne noch von „Sein" sprechen kann, wenn er eine „ontologische Bestimmung der Menschen" erst aus dem Glauben und für den Glauben an die Offenbarung für möglich hält, müssen wir jetzt konsequent sagen: er geht von der Voraussetzung aus, daß sich Offenbarung *seiend* erstreckt.

Es muß nun von vornherein als zweifelhaft erscheinen, daß von dieser Voraussetzung her der Versuch gelingen kann, die Ontologie Bultmanns unter Vermeidung ihrer „inkonsequenten Verengungen" sachgemäß zu einer universalen theologischen „Ontologie" zu erweitern; denn die „Inkonsequenzen" erscheinen dabei, wie noch kurz zu zeigen sein wird, als solche nur auf dem Hintergrunde dieser Voraussetzung.

Ganz abgesehen davon, daß man sich schon „aus Gründen des guten Geschmacks" versagen sollte, entgegen allen ernsthaften Be-

[1] Ott, aaO S. 108.

[2] Vgl. hierzu jetzt die Antwort Bultmanns an Jaspers in Kerygma und Mythos III, Hamburg 1954.

mühungen in der Philosophie, heute nach dem Sein zu fragen, gerade gegenüber BULTMANN in dieser Weise noch von „Ontologie" zu reden, so müßte man ihm doch erst einmal das Recht seiner Voraussetzung für die Möglichkeit einer streng ontologischen Fragestellung innerhalb der Theologie bestreiten können. OTT hat ja sehr richtig erkannt, daß es BULTMANN bei dieser Fragestellung gar nicht um die Philosophie, sondern um die Theologie geht. Es geht um sein Verständnis von *Offenbarung und Geschichte,* das er ganz abgesehen von der existentialen Interpretation am Phänomen des Eschatologischen bei Paulus bzw. an der Dialektik von Gesetz und Evangelium bei Luther[1] gewonnen hat. Die existentiale Interpretation ist erst die heute notwendige konsequente Weiterführung dieses reformatorischen Ansatzes der Theologie[2].

Hat BULTMANN recht, wenn er in der Festschrift für C. H. DODD (1956) gegenüber dessen Verständnis des Verhältnisses von Geschichte und Offenbarung schreibt: „Im Unterschied von den Propheten erfaßt er (sc. Jesus) ja nicht den gegenwärtigen Sinn der Volksgeschichte, sondern als der, der aus der Sphäre Gottes, von jenseits der Welt, gekommen ist, steht er jenseits der Geschichte, ist selbst der Ruf Gottes und ruft diejenigen, die ihn als den Herrn anerkennen, aus der Welt und ihrer Geschichte heraus. So auch der Auferstandene."[3] „Vielmehr ist nach dem Neuen Testament die Kirche eine eschatologische Größe in dem radikalen Sinne, daß sie kein weltliches Phänomen ist, und daß diejenigen, die zu ihr gehören, nicht mehr zur Welt gehören, sondern entweltlicht sind. Denn mit Christus hat die Geschichte der Welt ihr Ende erreicht."[4] „Die Entweltlichung des Glaubenden ist allerdings eine paradoxe. Denn solange er noch ‚im Fleisch' lebt, steht er, der Entweltlichte, doch zugleich in einer Geschichte und hat in seiner konkreten Situation jeweils den Ruf Gottes zu hören."[5] An solchen Aussagen entscheidet sich die Frage nach der sachgemäßen Ontologie. Erscheint das Unternehmen OTTS angesichts der eschatologischen Verkündigung des Neuen Testamentes, nach der ja nicht „etwas" in der Welt neu wird, nicht doch als ein Flicken der „alten Schläuche"? Für BULTMANN ist die *Offen-*

---

[1] Er beruft sich schon in seinem Aufsatz ZThK 1930 als Voraussetzung für seine ontologische Arbeit auf dessen simul peccator, simul iustus; vgl. auch Gl. u. Verst. I S. 296 (309) und die Lutherzitate Gl. u. Verst. II S. 138 f.!

[2] „In der Tat: die radikale Entmythologisierung ist die Parallele zur paulinisch-lutherischen Lehre von der Rechtfertigung ohne des Gesetzes Werk allein durch den Glauben. Oder vielmehr: sie ist ihre konsequente Durchführung für das Gebiet des Erkennens." Kerygma und Mythos II, Hamburg 1952, S. 207.

[3] S. 404 f. [4] S. 404. [5] S. 405.

barung das Ende der Geschichte, es gibt sie nur im kontingenten Geschehen des verkündigten Wortes, nicht als Offenbartheit[1]. Wenn das die Meinung des Paulus ist, dann heißt das zugleich, daß es keine Heilsgeschichte mehr geben kann, sondern – da „die Geschichte in der Eschatologie verschlungen ist"[2] – nur noch Profangeschichte; dann kann es auch nicht die Aufgabe sein, eine spezifisch theologische „Ontologie" zu erarbeiten, sondern in profaner, philosophischer Weise nach dem Sein des Daseins, nach der Geschichtlichkeit des Daseins zu fragen, d. h. die Lichtung zu erhellen, in der die durch Christus ermöglichte echt geschichtliche Existenz immer wieder Wirklichkeit werden will. *Ja, die Theologie darf gar keine besondere theologische Ontologie erarbeiten wollen, weil der Glaube eschatologisches Ereignis ist*[3]. Für die Theologie als Wissenschaft kann diese Frage nach dem Sein des Daseins, die BULTMANN als „natürliche Theologie" bezeichnet, als einen ständigen „Bestandteil der dogmatischen Arbeit selbst, wie es an Paulus und Luther deutlich ist", nur als eine „Bewegung des Unglaubens" bewußt vollzogen werden[4]. Aber für den Glaubenden, der die profane Existenz als immer schon begnadet versteht, erscheint die Besinnung auf das natürliche Dasein als eine Besinnung auf die Schöpfung[5].

---

[1] So BULTMANN in seinem Vortrag „Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament", Jugenheimer Protokolle 1954, S. 7; vgl. Festschrift für A. Schweitzer, aaO S. 43.

[2] Protokolle, aaO.

[3] Gl. u. Verst. I S. 311; Kerygma u. Mythos II S. 194.

[4] Gl. u. Verst. I S. 312.

[5] ZThK 1930 S. 353; Gl. u. Verst. I S. 311.

Diesen Unterschied hat K. E. LØGSTRUP (ThR 1955 Heft 3) offenbar nicht beachtet. Es ist nicht zutreffend, daß BULTMANN völlig unvermittelt einerseits sagen kann, daß ein Verständnis des wahren Lebens erst in der Entscheidung entsteht, und andererseits, daß es dieses auf Grund analoger Verhältnisse schon vor dem Glauben geben kann (S. 284).

Auf Grund der „analogen Verhältnisse" ist ein formales Verständnis dessen, was wahres Leben sei, abgesehen von der Entscheidung, die dieses Verständnis voraussetzt, möglich und notwendig. Diese formale Einsicht kann gar nicht anders als imperativisch verstanden werden (vgl. dagegen S. 277). Aber die Rede von den „analogen Verhältnissen" bei BULTMANN besagt doch nicht, daß das Verständnis, daß z. B. das wahre Leben das aus der Zukunft bestimmte Leben ist, deshalb gewonnen wird, weil dieses wahre Leben – wenn auch verzerrt – im voraus immer schon da ist (S. 277, 288); denn die Welt hat nicht an sich den Charakter der Schöpfung, sondern Wirklichkeit begegnet immer als Möglichkeit, so oder so verstanden zu werden; ein solches existentielles Verständnis aber kann nicht der Inhalt der Frage nach dem Sein des Daseins sein.

Das Theologie und Philosophie gemeinsame existentiale Wissen um das wahre Leben kann und will aber den Tatbestand nicht verdecken, daß dieses Leben in seiner Eigentlichkeit erst erscheint, wenn die Existenz je in der Offenheit steht, d. h. theologisch, wenn es im Gnadenzuspruch als Gabe erscheint. Für den Glau-

IV

Von dem angesichts des Offenbarungsbegriffes gewonnenen ontologischen Ansatz her ist die Theologie BULTMANNS nun in ihrer Einheit zu verstehen.

OTT meint offenbar, diesen Ansatz so erweitern zu können, daß die Frage nach dem Sinn der Gesamtwirklichkeit in den Blick kommt[1]. Wie soll das möglich sein? Die Einheit von Gericht und Gnade wird doch nicht als Gesetz des geschichtlichen Geschehens offenbart[2]? Gott hat doch keinen Natur und Geschichte umgreifenden Heilsplan veröffentlicht? Die Frage nach dem objektiven Sinn der Geschichte wäre doch erst von ihrem Ende her zu beantworten. Zu ihrem Ende ist aber je meine Geschichte im Gehorsam unter dem Worte der Verkündigung gekommen. „Der Glaube befreit die Vernunft von der Sinnfrage und verweist auf die konkreten Aufgaben"; denn ich bin ja für den Verlauf der Geschichte verantwortlich[3].

OTT fragt weiter nach einer „synthetischen" Interpretation der geschichtlichen *Zeit,* „in welcher das Anliegen der Existenzbezogenheit der Zeit wie auch das im ‚vulgären' Zeitverständnis (Verlauf-Zeit) enthaltene legitime Anliegen der Realität des Künftigen und des Gewesenen als solcher beide zu ihrem Recht kommen . . ."[4]. Wie kann denn anders sinnvoll von dieser Existenzbezogenheit geredet werden als im Horizonte einer sich wesenhaft im Augenblick zeitigenden Zeit, die je von der Vergangenheit befreit (Zeit als „Verlauf" ist die in die Vergangenheit abgestellte Zeit), wenn das Ereignis, auf das sich Existenz als echt geschichtliche Existenz beziehen muß, als eschatologisches Ereignis verstanden werden soll?

Wenn OTT dieses „Jetzt" bei BULTMANN als merkwürdige Abstraktion empfindet, das die geschichtliche Relevanz des Vergangenen und Kommenden negiert, so ist das auf dem Hintergrunde der beschriebenen Voraussetzung seines Denkens verständlich. Es wird nämlich vorausgesetzt, daß die Zeit selbst ein irgendwie Anwesendes sei, und dann muß sie von dem angeblich BULTMANNschen Verständnis des „Jetzt" her als „nicht-mehr-Jetzt" (Vergangenheit) bzw. „noch-

---

benden allein kann es dann im Blick auf das Wort als Tat Gottes auch sinnvoll sein zu sagen, daß wahres Leben im voraus immer schon da ist.

Auch bei der Auseinandersetzung BULTMANNS mit dem systematischen Theologen LØGSTRUP wird es in anderer Weise als bei OTT bzw. BARTH wieder um das Problem Offenbarung und Geschichte gehen müssen.

[1] OTT, aaO S. 161 ff.

[2] Dodd-Festschrift S. 405.

[3] BULTMANN, Protokolle S. 14; vgl. Gl. u. Verst. II S. 260.

[4] OTT, aaO S. 133.

nicht-Jetzt" (Zukunft) erscheinen. Anwesend, gegenwärtig „an der Zeit ist je nur der schmale Grat des jeweiligen flüchtigen ‚jetzt'"[1], das so in der Tat als eine merkwürdige Abstraktion empfunden werden muß.

Zum Verständnis von BULTMANNS Zeitbegriff hätte man sich nur an „Sein und Zeit" zu orientieren brauchen: „. . . nur Seiendes, das als *zukünftiges* gleichursprünglich *gewesend* ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und *augenblicklich* sein für ‚seine Zeit'."[2] Die eigentliche Zeitlichkeit läßt sich nicht als eine Aneinanderfügung von „Augenblicken" verstehen, sondern sie „zeitigt sich in der ekstatisch-horizontalen Einheit ihrer Entrückungen" und bedeutet als vorlaufend-wiederholender Augenblick gerade eine „Entgegenwärtigung des Heute". Das für die Zukunft offene Dasein ist zugleich offen für die schicksalhafte Wiederholung gewesener Möglichkeit, so daß im Augenblick eigentlicher Zeitlichkeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleich gegenwärtig sind[3]. Auf diesen Tatbestand hat gerade gegenüber OTT ODETTE LAFFOUCRIÈRE wieder aufmerksam gemacht: „On ne peut parler, comme certains l'ont fait (12), d'un temps ‚ponctuel', car l'homme est toujours un pouvoirêtre. C'est ce qui le projette en avant, mais non sans qu'il recueille tout son passé. Les ex-stases du passé, du présent et de l'avenir sont engerbées. L'histoire, la Geschichte, est née. Elle culmine dans l'instant, dans l'Augenblick, qui est le point de rencontre du ciel et de la terre, des hommes et des dieux."[4]

Diese existentiale Auslegung des Seins im Horizonte eigentlicher Zeitlichkeit („Zeit ist der Vorname des Seins") ist für die Theologie BULTMANNS maßgebend, wenn natürlich auch angesichts des eschatologischen Ereignisses, das den Augenblick neu macht (2. Kor 6, 2), die Bedeutung von Zukunft und Vergangenheit für das Dasein in einem neuen Lichte erscheinen muß. Die Zukunft ist nicht mehr die von der Vergangenheit, vom Tode, her bestimmte Zukunft, sondern wirklich *offene* Zukunft, vor der das Leben als echte Gegenwart, als

---

[1] HEIDEGGER, Was heißt Denken? 1954, S. 41; Einf. in die Metaphysik, 1953, S. 157.

[2] Sein und Zeit S. 385 ff.

[3] Zum Verhältnis der Geschichtlichkeit des Daseins zur Weltgeschichte und zur Historie vgl. Sein und Zeit § 75 u. 76.

[4] „Le semeur", Paris 1956, Heft Januar/Februar, S. 47. Anm. (12): „Tel Heinrich Ott, dans son ouvrage Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns, Tübingen 1955. Ott confond l'instant, Augenblick, et le maintenant, Jetzt, qui n'est que le présent de la temporalité inauthentique, dégradée, où l'homme vit au plan des choses mortes et non plus de leur relation à l'être. Le langage de Bultmann se prête à cette confusion."

eigentliches Sein-können möglich ist[1]. Die Vergangenheit wird als verwirkte Geschichte, die unter dem Zwang des Sein-müssens steht, durchsichtig, aber so, daß die Geschichte zugleich als dadurch entscheidend qualifiziert erscheint, „daß Gott diesen *λόγος καταλλαγῆς* aufgerichtet hat, der für jeden erklingt . . . *Daß* dieses Wort gesagt wird, daß es dieses *Daß* gibt, darin ist der neue Äon Gegenwart, und dadurch stehen wir in einer Geschichte, über die der *λόγος* immer schon erklingt, und kommen so je in unsere Gegenwart als solche, denen schon vergeben ist in Kreuz und Auferstehung"[2].

Die eigentümliche Verbindung von Vergangenheit und Zukunft im Augenblick eigentlicher Zeitlichkeit[3] erweist sich auch darin, daß nun deutlich wird, daß das eschatologische Ereignis Jesus Christus, „das letzte Wort, das Gott gesprochen hat und spricht"[4], diese offene Zukunft, vor der der Entweltlichte steht, erst erschlossen hat; Gott kommt als derjenige auf ihn zu, der sich in Christus gezeigt hat: „der das Nichtseiende ruft, daß es sei" (Röm 4, 17; vgl. 8, 24 und 8, 38 f.). Freilich zeigt er sich darin als der echt Hoffende, daß er weiß, daß er hofft, aber nicht, was er erhofft[5].

So ist die „Stunde", in der ich vor der Zukunft stehe, durch den Inhalt der „Stunde Jesu" immer schon qualifiziert[6].

„Es gilt also in ihm *zu bleiben*[7]. Und dieser Begriff zeigt wieder die eigentümliche Verbindung von Vergangenheit und Zukunft. Primär ist dies Bleiben nicht ein Zukünftigsein des Gegenwärtigen . . ., sondern ein Im-Jetzt-Haben des Vergangenen."[8]

Daß durch Bultmanns Zeitbegriff die Realität des Gewesenen und des Künftigen nicht zu ihrem Recht komme, läßt sich schlechter-

---

[1] Gl. u. Verst. I S. 148.

[2] Gl. u. Verst. I S. 211; vgl. Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1941, S. 115 u. Gl. u. Verst. I S. 169 u. ö. So ist auch der Begriff der *Entscheidung* bei Bultmann als „Wahl" zwischen Vergangenheit und Zukunft von Ott unsachgemäß beschrieben. Das Wort der Verkündigung weist mich als einen, der innerhalb des christlichen Sprachraums steht, in die Geschichte ein, in der über mich immer schon entschieden ist, und „im Hören *habe* ich mich immer schon entschieden, *wie* ich höre". Vgl. Ott S. 121, 137 f. mit Gl. u. Verst. I S. 108 f.

[3] Gl. u. Verst. I S. 149.

[4] Gl. u. Verst. I S. 293.

[5] Die christl. Hoffnung S. 58.

[6] Protokolle S. 14; Die christl. Hoffnung S. 55. So auch O. Laffoucrière, aaO S. 47: „Chaque instant de notre existence, dans notre décision de foi, correspond à cet instant du Christ. Et c'est pourquoi cette vie eschatologique ne fait bon marché ni de l'historicité du croyant, ni du Christ historique, *dont elle est une reprise perpétuelle*."

[7] Von diesem Sachverhalt her müßte die ontologische Frage nach der „erstreckten Stätigkeit" (Sein und Zeit S. 390 f.) noch einmal gestellt werden; denn im Seinsbereich hat auch für Bultmann der Gedanke der *Stellvertretung* seinen Sinn.

[8] Gl. u. Verst. I S. 149.

dings nicht behaupten, wenn man die Auslegung der Zeit bei HEIDEGGER versteht und nicht einen dieser Auslegung unangemessenen Realitätsbegriff voraussetzt.

Indem die Theologie diese Zeit expliziert als *Zeit der Gnade,* als *Zeit zum „Bleiben",* in der uns das Sein als „Stätigkeit" möglich wird, vollzieht sie eine „Bewegung des Glaubens"[1], denn der Theologe kann doch bei seiner Arbeit nicht seinen eigenen Glauben hypothetisch voraussetzen[2]!

Wenn wir jetzt zum Schluß uns noch dem Ausgangspunkt OTTS zuwenden, so wird hier noch einmal besonders deutlich, daß er von den Voraussetzungen seines Denkens, die wir nun unsererseits „transzendental" zu erschließen suchten, BULTMANN mißverstehen mußte. Seine These, daß bei BULTMANN das Noetische zu einem Ontischen werde, ist verständlich daher, daß für ihn die Offenbarung sich „seiend" erstreckt.

Ebenso wie die Erkenntnis der modernen Naturwissenschaft, daß für bestimmte Bereiche der Naturerkenntnis das Kausalgesetz nicht mehr in Anwendung zu bringen und mit dem Standpunkt des Beobachters zu rechnen ist, *nicht* dazu geführt hat, daß man im Bereich wissenschaftlicher Erkenntnis (man macht doch Experimente!) und im täglichen Arbeitsdenken (man rechnet doch mit dem geschlossenen Zusammenhang von Ursache und Wirkung!) auf die Anwendung dieses Gesetzes verzichtet – ebenso kann das Wissen um eine wesenhafte Erkenntnis der Geschichte nicht dazu führen, auf die Erarbeitung des Zusammenhanges historischer Daten zu verzichten.

Nach OTT ist die Anerkennung dieser beiden Erkenntniswege bei BULTMANN nur durch die vorherige Hypostasierung zweier geschichtlicher Wirklichkeitsbereiche verständlich. Er macht das an BULTMANNS Verständnis von Kreuz und Auferstehung deutlich. Als historisches Faktum komme für ihn im Gegensatz zur Kreuzigung die Auferstehung nicht in Betracht, ihr werde aber dennoch eine ereignishafte Geschichtlichkeit für den Glaubenden zugesprochen[3].

BULTMANN versteht unter geschichtlichen Phänomenen im eigentlichen Sinne *das historische Ereignis zusammen mit seiner Zukunft,* d. h. zusammen mit der Bedeutsamkeit, die es für ein in der Geschichte stehendes auffassendes Subjekt haben kann[4].

Der Osterglaube nun ist eine bestimmte Antwort auf die Frage nach der Bedeutsamkeit des Kreuzes. Wie jedes historische Phäno-

---

[1] Das kann BULTMANN auch sagen! ZThK 1930 S. 348; Gl. u. Verst. I S. 90.
[2] OTT, S. 106. [3] OTT, aaO S. 15.
[4] Vgl. Die christl. Hoffnung S. 54 f.

men auf Verstehen angelegt ist und mit diesem als seine Zukunft zusammengehört, so gehören auch Kreuz und Auferstehung zusammen. Die *noetische Möglichkeit,* das historische Phänomen ohne oder zusammen mit seiner Zukunft zu bedenken, besteht grundsätzlich immer in dem einen geschichtlichen Wirklichkeitsbereich. OTT versucht seine These nun auch noch an einer Diskussion BULTMANNS mit BARTH deutlich zu machen. Für BARTH kann es durchaus ein Geschehen (er denkt dabei an die Auferstehung) in der Zeit geben, das sich grundsätzlich der historischen Feststellbarkeit entzieht. BULTMANN fragt demgegenüber: „Was versteht Barth hier unter ‚geschehen' und ‚Geschichte'? Was für Ereignisse sind das, von denen gesagt werden kann, daß sie ‚viel sicherer wirklich in der Zeit geschehen sind als alles, was die ‚Historiker' als solche feststellen können'?"[1] An dieser Stelle bestätigt sich unsere These: OTT beurteilt die Theologie BULTMANNS von einem an der Theologie BARTHS gewonnenen Offenbarungsbegriff.

Erst von der Voraussetzung aus, daß sich Offenbarung als ein Geschehen innerhalb der Zeit vollzieht, daß es also innerhalb der historisch wahrnehmbaren Geschichte eine Geschichte geben *muß,* der ein höherer Wirklichkeitsgrad als jener zukommt, die aber die natürlichen Erkenntnismittel außer Kraft setzt, wenn man also seinerseits zwei geschichtliche Wirklichkeitsbereiche voraussetzt, muß man allerdings in BULTMANNS Geschichtsbegriff zwei verschiedene „Seinsebenen" erkennen, weil er die objektive Darstellung des Sachverhaltes, daß mich ein Ereignis bedeutet, als mythologisch bezeichnet. Bei BULTMANN ist die BARTHsche Hypostasierung zweier geschichtlicher Wirklichkeitsbereiche (primäre und sekundäre geschichtliche Wirklichkeit) vermieden. (BULTMANN würde BARTH in bezug auf die Auferstehung fragen: Wenn das Kreuz als eschatologisches Ereignis das Ende der Geschichte ist, wie soll sich dann das schlechthin Andere und Neue gerade wieder im Alten darstellen wollen?)

Die *ontologische Möglichkeit,* sich aus der verfügbaren Vergangenheit oder aus der unverfügbaren Zukunft zu verstehen, ist zugleich die *noetische Möglichkeit,* die Vergangenheit objektiv-historisch zu betrachten oder sie als Anrede, die mir etwas über meine Zukunft sagen will, zu verstehen[2], ist aber zugleich auch die *existentielle Möglichkeit,* die Welt als in sich geschlossene „Arbeitswelt" oder von ihrer Zukunft her zu verstehen, für die ich verantwortlich bin.

Das eschatologische Ereignis befreit davon, den Sinn der Geschichte aus dem Gesetz geschichtlichen Geschehens ableiten zu

[1] OTT, aaO S. 16.
[2] Vgl. Sein und Zeit S. 392 und 395 ff.

müssen. „Wenn der Historiker die Frage nach dem Sinn preisgibt, ist die Vernunft frei, er kann frei wählen, welches Gebiet er bearbeiten will. Er arbeitet unter dem Bewußtsein der Verantwortung, zur Klärung der gegenwärtigen Situation beizutragen, er trägt somit die Verantwortung für die Zukunft."[1] Das eschatologische Ereignis befreit aber auch das Handeln davon, seine Profanität vergessend für das Heil der Welt sorgen zu müssen. Die Welt wird „für das profane Handeln frei"[2].

Wir haben uns mit den kritischen Thesen Otts so ausführlich beschäftigt, nicht weil sich darin Mißverständnisse Bultmanns finden, sondern weil darin die Frage nach einer „produktiven Bultmann-Kritik" gestellt ist und sich darin die Möglichkeiten für ein Gespräch über die Fragen, die zwischen Barth und Bultmann, von denen heute jeder ernsthafte Theologe gelernt hat, auf dem Spiele stehen, abzeichnen.

Fassen wir das Ergebnis der Untersuchung zusammen:

Für eine produktive Bultmann-Kritik ist die Forderung nach einer universalen theologischen Ontologie unangemessen. Der ontologische Ansatz Bultmanns, aus dem diese Theologie als Einheit zu verstehen ist, kann nicht zu einer „theologischen Ontologie" (abgesehen von der philosophischen Undurchsichtigkeit dieses Begriffes) erweitert werden, weil dadurch diese Theologie als solche in Frage gestellt würde.

Für eine produktive Bultmann-Kritik kann es nur darum gehen, die Frage nach dem Sein im streng ontologischen Sinne weiter zu bedenken. Auf diese Frage hat Bultmann selbst seine Schüler immer wieder hingewiesen, da es für ihn keine abgeschlossene Normal-Ontologie geben kann[3].

In diesem Sinne gestellt hätten auch die Fragen Otts nach einer sachgemäßen Ontologie der Natur[4] und nach einer Besinnung auf das Wesen der Sprache, für die von dem neueren Heidegger in der Tat viel zu lernen ist, ihren Sinn.

Bei dem Gespräch zwischen Bultmann und Barth kann es nicht darum gehen, die der Theologie Barths zugrunde liegende Ontologie zu explizieren und die Ontologie Bultmanns zu einer universalen theologischen Ontologie zu erweitern.

---

[1] Bultmann, Protokolle S. 15.

[2] Gl. u. Verst. II S. 77. Vgl. hierzu die Arbeiten F. Gogartens.

[3] Vgl. jetzt Ernst Fuchs, Hermeneutik, Bad Cannstatt 1954.

[4] Vgl. W. Trillhaas, In welchem Sinne sprechen wir beim Menschen von „Natur"? ZThK 1955 S. 272–296. Ferner die Arbeiten von C. F. von Weizsäcker.

Es ist diesem Gespräch nicht damit gedient, wenn immer wieder auf eine angebliche „Enge" der BULTMANNschen Hermeneutik und auf das, was BARTH ohne diese „Enge" mit geschichtlichen Kategorien „auch" sagen kann, hingewiesen wird.

Es geht in diesem Gespräch im Grunde um das *Verhältnis von Offenbarung und Geschichte,* und da BULTMANN meint, die Erkenntnisse von BARTHS Römerbrief aufgenommen und gesichert zu haben, geht es dabei zugleich um das Verhältnis von BARTH „gestern und heute" (was wahrhaftig nicht als ein Verhältnis zweier Auffassungen von Hermeneutik zu verstehen ist)[1].

Es wäre grundsätzlich zu fragen, ob *geschichtliche Kategorien,* ohne die heute keiner mehr auskommt, weil wir hinter die Tatsache, daß unsere Welt eine geschichtliche Welt geworden ist[2], nicht mehr zurück können, einfach innerhalb des Denkschemas der traditionellen Metaphysik anwendbar sind. Verlangt nicht das Reden in geschichtlichen Begriffen und von Geschichte überhaupt heute eine vorgängige Frage nach dem Sein, wie sie BULTMANN konsequent zu stellen begonnen hat?

Theologie und Wirklichkeit[3]

Von Gerhard Ebeling

I

Der Theologie geziemt es, kritisch gegen sich selbst zu sein. Dazu verpflichtet sie nicht nur ihr Charakter als Wissenschaft, sondern auch ihr Gegenstand, der christliche Glaube. Wie die Wissenschaft aufhört, Wissenschaft zu sein, wenn sie sich selbst nicht mehr der Prüfung aussetzt, so hört der Glaube auf, Glaube zu sein, wenn er nicht mehr auf der Hut ist vor der Verkehrung in Unglaube, Irrglaube oder Aberglaube. Wie die Wissenschaft von der Möglichkeit bedroht ist, unter dem Anschein von Wissenschaft unwissenschaftlich zu sein, so ist der Glaube von der Möglichkeit bedroht, unter dem Anschein des Glaubens Unglaube zu sein.

---

[1] Auf den *theologischen* Ausgangspunkt der existentialen Begrifflichkeit bei BULTMANN und GOGARTEN hat neuerdings ULRICH LUCK hingewiesen: Heideggers Ausarbeitung der Frage nach dem Sein . . . ZThK 53 (1956) S. 250 f.

[2] Vgl. F. GOGARTEN, aaO.

[3] Antrittsrede an der Universität Zürich, gehalten am 10. November 1956.

Die Theologie steht und fällt damit, ob diese doppelte Herleitung ihrer selbstkritischen Funktion sinnvoll ist, oder ob sie als ein unversöhnlicher Dualismus den Selbstwiderspruch und damit die Selbstzersetzung der Theologie konstituiert. Sofern jedenfalls die Theologie ihren Anspruch ernst nimmt, wird sie auf einer Korrelation bestehen, wonach der Glaube um der ihm notwendigen kritischen Wachsamkeit willen die Wissenschaftlichkeit der Theologie fordert und die Wissenschaftlichkeit der Theologie dazu dient, daß der Glaube wahrer und wirklicher Glaube sei, wie denn aber auch der Glaube die Wissenschaft dazu anhält, im Respekt gegen die Wirklichkeit bei der Wahrheit zu bleiben.

Das klingt freilich nach oberflächlicher Harmonisierung eines überaus tiefen Konflikts, der in wechselvollem und doch eigenartig folgerichtigem Geschichtsverlauf dem Abendland zur Ursache seiner Größe, aber auch, wie es scheint, zum unheilvollen Geschick geworden ist. Die Anzeichen, die in unserer Zeit wieder ein friedlicheres Neben- und Beieinander von christlichem Glauben und wissenschaftlicher Erkenntnis versprechen, können doch, nüchtern betrachtet, nicht darüber hinwegtäuschen, daß in uns der Eindruck einer Dissonanz erweckt wird, sobald wir nach dem Verhältnis von Theologie und Wirklichkeit fragen. Und in der Tat würden wir uns einer verhängnisvollen Verharmlosung schuldig machen, wenn wir die einleitenden Sätze über das Verhältnis von Glaube und Wissenschaftlichkeit dahin verstünden, als sei die Theologie in sich selbst unangefochten und nur von außen kommenden Angriffen ausgesetzt. Die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Wirklichkeit hätte dann für die Theologie selbst nur apologetischen Charakter, beträfe die Theologie nicht in ihrem Wesen, wäre also streng genommen gar keine rein theologische, sondern nur eine an die Theologie herangetragene Frage. Wäre es so, dann hätten wir freilich unseren eigenen Einsatzpunkt verloren. Wir sprachen von der Verpflichtung der Theologie zur Selbstkritik. Darauf bezogen wir jenes Zusammentreffen und Zusammenwirken von Glaube und Wissenschaftlichkeit. So verstanden ist die Theologie gerade nicht ein auf Verteidigung angelegtes Festungssystem, sondern nichts anderes als das andauernde Kampfgeschehen selbst, das der Glaube im Denken auslöst. Wird Theologie recht getrieben, so kann sie in kein Feuer der Kritik geraten, das nicht schon vorweggenommen und überboten wäre durch das Feuer ihrer Selbstkritik. Und das Problem „Theologie und Wirklichkeit“ ist dann eine in der Theologie selbst aufbrechende, sie in ihrem Wesen betreffende, ihre selbstkritische Funktion explizierende und darum geradezu die fundamentaltheologische Frage.

Wir hatten, von der Beziehung von Glaube und Wissenschaftlichkeit in der Theologie ausgehend, das Problem „Theologie und Wirklichkeit" nur beiläufig als Testfrage eingeführt, um nicht einer voreiligen Harmonisierung zu verfallen. Auch ohne jetzt im einzelnen auf die Verbindungslinien zwischen beiden Fragestellungen einzugehen, erkennen wir doch, wie die erste durch die zweite nicht nur aufgenommen, sondern auch sozusagen überrundet ist. Wie die Wissenschaft, so beansprucht auch der Glaube, es in dem emphatischen Sinn mit der Wirklichkeit zu tun zu haben, daß diese gegen allen täuschenden Schein als wahre Wirklichkeit entdeckt und zur Sprache gebracht wird. Fragen wir nach der Beziehung von Theologie und Wirklichkeit, so ist darin offensichtlich die Frage nach der Beziehung von Glaube und Wissenschaft in besonders scharfer, konfliktsgeladener Zuspitzung eingeschlossen, indem die Wirklichkeit selbst als Kriterium angerufen wird. Die Problemstellung greift nun aber zugleich weit hinaus über die Enge wissenschaftsmethodologischer Orientierung. Denn die Wirklichkeit ist doch, um es ganz schlicht zu sagen, unendlich mehr als die Wissenschaft, nämlich das ihr schlechthin Vorgegebene, in jeder Hinsicht über sie Hinausgehende, nie von ihr zu Bewältigende, ihr gegenüber den absoluten Primat Behauptende. Und der Glaube? Nun, man möchte sagen: einerseits ist er selbst nur ein winziger Sektor der Wirklichkeit, ein verschwindender Punkt in dem ihn umbrandenden Meer der Wirklichkeit, andererseits ist er ein Verhältnis zur Wirklichkeit, das diese bis auf den Grund entzweit in eine nur ihm, dem Glauben, bekannte, ihn gründende und tragende Wirklichkeit und eine sich ihm widersetzende, mit der Evidenz des Tatsächlichen sich jedermann aufdrängende Wirklichkeit. Wenn wir uns also dem Problem „Theologie und Wirklichkeit" stellen, so werden wir zwar in eine unabsehbare Weite des Fragens und Gefragtseins hineingerissen, zugleich aber auch zurückgeworfen ins Allerelementarste, gleichsam auf das punctum mathematicum, wo der Zirkel der Theologie eingesetzt werden muß, um mitten in der Wirklichkeit zu stehen.

Wir folgen diesem Zug ins Elementare, indem wir einmal die zünftigen theologischen Geleise hinter uns lassen und uns bewußt machen, wie unser Thema „Theologie und Wirklichkeit" jedem unmittelbar zur Erfahrung kommt.

II

Zunächst: Die Theologie – so scheint es – redet von etwas, was als Wirklichkeit nicht verifizierbar ist.

Ihrem Namen nach hat es die Theologie mit Gott zu tun. Wie steht es aber mit der Wirklichkeit Gottes? Wir können uns dieser Frage nicht entziehen, wenn wir es mit der Selbstkritik der Theologie ernst meinen. Denn wenn die Theologie vor der Frage nach der Wirklichkeit Gottes die Flucht ergreift, hat sie sich selbst schon preisgegeben. Wir können dieser Frage aber auch nicht entgegentreten mit der Behauptung: sie erledige sich doch im Grunde für jeden vernünftigen Menschen von selbst; wer sich nur radikal genug besinne, komme ohne die Annahme der Existenz Gottes nicht aus. Die Theologie hatte früher nahezu durchweg, ausdrücklich oder stillschweigend, darauf gebaut, die Wirklichkeit Gottes als etwas Selbstverständliches voraussetzen zu dürfen. Aber nicht nur die Einsicht in die mangelnde Stringenz der sog. Gottesbeweise und auch nicht nur, wenn auch viel mehr als dies, die Massenausbreitung eines Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses, in dem Gott keine Rolle spielt, hat die Theologie vor eine neue Lage gestellt, sondern auch die theologische Einsicht selbst, daß ein selbstverständlicher oder ein bewiesener und festgestellter Gott nicht Gott wäre. Die Wirklichkeit Gottes erschließt sich nur durch Offenbarung dem Glauben. Ist damit aber die elementare Frage nach der Wirklichkeit Gottes beantwortet? Bleibt nicht gerade auch bei radikaler Verwerfung aller sogenannten natürlichen Theologie eine Fülle von Fragen? Wie kann mich der Offenbarungs*anspruch* von der Wirklichkeit von Offenbarung überzeugen? *Welches ist das Kriterium wirklicher und bloß behaupteter Offenbarung?* Wie verhält sich das Reden von Gott auf Grund der Offenbarung zu dem doch nun einmal nicht wegzuleugnenden sonstigen Reden von Gott? Die Unterscheidung etwa zwischen einer bloßen Erkenntnis, daß Gott sei, und der allein aus der Offenbarung zu schöpfenden Erkenntnis, wer Gott sei, ist doch kaum befriedigend. Denn die Erkenntnis der bloßen Existenz Gottes wäre immerhin Erkenntnis Gottes als einer Wirklichkeit. Wie aber – so wäre ferner zu fragen – kann das Reden von Gott auf Grund der Offenbarung verständlich sein, wenn das Wort Gott außerhalb der Offenbarung jedes Wirklichkeitsbezuges entbehren soll oder sogar faktisch zu einer jedes Wirklichkeitsbezuges entbehrenden leeren und unverständlichen Vokabel geworden ist? Man wird nicht behaupten dürfen, daß die Theologie aufs Ganze gesehen sich dem Problem in seiner vollen Tragweite gestellt hat, das dadurch entsteht, daß das Wort „Gott" heute nicht nur seine Selbstverständlichkeit, sondern auch weithin seine Verständlichkeit eingebüßt hat. Und weiter: Wie kann dem Wirklichkeit zugesprochen werden, was nur der Glaube

zu erkennen vermag? Wie wäre er dann übrigens gegen die Verwechslung mit Aberglauben geschützt? Man sollte hier auch nicht mit Analogien zu Hilfe kommen, wie etwa der, daß die Wirklichkeit einer Bachschen Fuge nur von einem Musikalischen erkannt, von einem Unmusikalischen dagegen als bloßes Geräusch empfunden wird. Abgesehen von dem, was an solcher Analogie in Hinsicht auf das Wirklichkeitsproblem ohnehin schief ist, – wo bliebe die Verbindlichkeit der Offenbarung, wenn sie nur etwas wäre für religiös Begabte?

Doch sei das Daß der Wirklichkeit Gottes unumstritten! Welcher Art ist denn diese Wirklichkeit? Ist Gott ein Seiendes neben allem andern Seienden? Auch als ens perfectissimum an der Spitze eines pyramidal gedachten Wirklichkeitsaufbaus wäre er ja ein bloßer Teil der Wirklichkeit im Ganzen. Auch in dem unendlich qualitativen Unterschied des Ungeschaffenen vom Geschaffenen, des Schöpfers vom Geschöpf wäre er, als Seiendes vorgestellt, sofort schon wieder eingeordnet in das Seiende überhaupt. Erfordert die Aussage der Wirklichkeit Gottes nicht zumindest den Gedanken einer analogia entis? Doch liegt dies nicht grundsätzlich auf der gleichen Ebene wie die problematische Nötigung zu anthropomorpher Redeweise von Gott? Wir wissen um deren uneigentlichen Charakter, aber auch wie leicht mit der Auflösung naiver Vorstellungen von Gott das Überzeugtsein von seiner Wirklichkeit erschüttert wird. Besteht nicht das fatale Dilemma: Je konkreter wir die Wirklichkeit Gottes auszusagen versuchen, desto uneigentlicher wird unsere Redeweise von ihm; je mehr wir uns aber, via eminentiae oder via negationis, einer eigentlichen Redeweise von Gott anzunähern versuchen, desto mehr entschwindet uns seine Wirklichkeit in abstrakten Ideen? Folgen wir jedoch der alten Einsicht klassischer Theologie, Gott selbst könne nicht definiert werden, man könne angemessen von seiner Wirklichkeit nur reden auf Grund seines Wirkens und seiner Relationen zur Welt, begeben wir uns also ganz ausschließlich auf den Boden der Offenbarung, so daß wir mittels der Offenbarung nicht etwa doch bloß wieder Gott an sich erkennen wollen, sondern uns allein an Gott in seiner Offenbarung halten, an sein Wort, an sein Handeln, an die von ihm gewirkten sogenannten Heilstatsachen, – stoßen wir nicht gerade dann in verschärfter Form auf das Wirklichkeitsproblem? Denn eine der Wirklichkeit der Welt gegenüber schlechthin transzendente Wirklichkeit Gottes läßt sich leichter hinnehmen als eine an einzelnen Stellen in den Wirklichkeitszusammenhang der Welt einbrechende und ihn unterbrechende Wirklichkeit Gottes, die dann einerseits die Sinnen-

fälligkeit welthafter Wirklichkeit aufweist, andererseits aber, ebenfalls sinnenfällig, als göttliche Wirklichkeit ausweisbar sein soll.

Das naturwissenschaftliche und historische Denken der Neuzeit hat die naive Haltung, alles in der *Bibel* Berichtete unbesehen als Wirklichkeit hinzunehmen, erschüttert. Das betrifft nicht etwa bloß die Wunder, sondern weithin überhaupt die Frage der Historizität dessen, was die Form historischer Erzählung trägt oder zu tragen scheint. Wir brauchen uns dazu gar nicht in das Detail historisch-kritischer Forschung einzulassen. Jeder, der die Bibel mit wachem Verstand liest, kennt diese Fragen: ob denn die Welt wirklich in sechs Tagen geschaffen sei, ob denn die Schlange wirklich geredet habe, ob denn die Reden des johanneischen Christus wirklich die Worte des historischen Jesus wiedergeben, ob denn die Jungf auengeburt für Wirklichkeit zu halten sei, ob denn Jesus wirklich leibhaftig aus dem Grabe auferstanden ist usw. Selbstverständlich haben diese Fragen ein ganz verschiedenes Gewicht und bedürfen sehr differenzierter Beantwortung. Aber so viel ist doch klar: Das einfache Sichversteifen auf die Wirklichkeitsbehauptung mag zwar den Anschein eines starken Glaubens haben, richtet aber Verwirrung an in bezug darauf, was eigentlich Glaube heißt. Die bloße Preisgabe der Wirklichkeitsbehauptung aber im Sinne einer undifferenzierten Kritik an den biblischen Zeugnissen oder einer Gleichgültigkeit gegenüber der Wirklichkeitsfrage im Bereich des Glaubens hat zwar den Anschein der Konsequenz, verkennt jedoch ebenfalls, was eigentlich Glaube heißt. Vor allem aber: Die Meinung, der soeben aufgerissene Problemkomplex stelle die einzige Weise dar, wie sich das Problem „Theologie und Wirklichkeit" unmittelbar und ursprünglich aufdrängt, geht an der Frage nach der Wirklichkeit des Glaubens selbst vorbei.

III

Wir nehmen dem bisher Gesagten nichts von seinem bedrängenden Charakter, setzen aber noch einmal von ganz anderer Seite aus an. Gingen wir vorhin von der Frage aus, ob denn das, wovon die Theologie redet, als Wirklichkeit verifizierbar ist, so fragen wir nun: ob denn das, wovon die Theologie redet, die Wirklichkeit verifiziert.

Verifizieren heißt wahrmachen, bewahrheiten. Daß überhaupt Verifizierung notwendig ist, hat darin seinen Grund, daß zur Wirklichkeit selbst der täuschende Schein gehört. Wenn wir uns so ausdrücken: zur Wirklichkeit selbst gehört der täuschende Schein, dann reden wir bereits von der Wirklichkeit unter Einschluß des Menschen

und seines Verhältnisses zur Wirklichkeit, also von der Wirklichkeit als der dem Menschen begegnenden. Und das entspricht ja auch unbestreitbar der Wirklichkeit; denn wie könnten wir etwas als Wirklichkeit ansprechen, ohne daß es uns in irgendeiner Weise begegnete, gewissermaßen im Begegnen uns anspräche und durch solches Ansprechen uns dazu herausforderte, es auszusprechen? Und auch das steht doch außer allem Zweifel: Im Begegnen der Wirklichkeit liegt immer schon die Möglichkeit der Täuschung, des mißverstehenden Vernehmens, das der Wirklichkeit nicht entspricht, sondern widerspricht. Das aber wiederum weist nicht nur hin auf die *Notwendigkeit* des Prüfens, sondern auch auf die *Möglichkeit* des Prüfens, d. h. auf Kriterien, die jedoch nirgends anders ihren Ort haben als in der begegnenden Wirklichkeit selbst und darum zu nichts anderem anhalten als zu einem besseren Vernehmen der Wirklichkeit. Wir pflegen das Vernehmen begegnender Wirklichkeit als Wahrnehmung zu bezeichnen. Ob jedoch eine Wahrnehmung wirklich das ist, was diese Bezeichnung beansprucht, das bedarf der Prüfung durch Verifizierung des Wahrgenommenen als Wirklichkeit. Verifizierung ist vergewisserndes Wahrmachen von Wahrnehmung. Nun gebrauchen wir zwar das Wort Wahrnehmung gewöhnlich nur im Sinne einer ganz bestimmten Begegnungs- und Vernehmensweise von Wirklichkeit, nämlich der sinnlichen Wahrnehmung, und halten solche Wahrnehmung weniger für etwas, was der Verifizierung bedürftig ist, als vielmehr für das eigentliche Mittel zur Verifizierung von bloßen Meinungen und Vorstellungen. Doch wollen wir uns durch die möglichen Einwände dagegen nicht dazu verlocken lassen, im Bannkreis einer Fragestellung zu bleiben, über die wir gerade hinauszugehen im Begriff stehen. Denn solange wir noch so fragen, ob denn das, wovon die Theologie redet, als Wirklichkeit verifizierbar sei, befinden wir uns im Bann der erkenntnistheoretischen Fragestellung, welche voraussetzt, daß das betrachtende Wahrnehmen der eigentliche Ort des Problems der Verifizierung sei. Wenn wir dagegen fragen, wie denn das, wovon die Theologie redet, die Wirklichkeit verifiziert, so bricht das Problem der Verifizierung an ganz anderer Stelle auf.

Wir verdeutlichen uns das zunächst an einem bisher nicht berücksichtigten Sprachgebrauch von Wahrnehmen und Wahrmachen. Wenn ich z. B. sage: ich nehme eine Gelegenheit wahr, oder ich nehme mein Amt wahr, so schwingt darin gewiß auch ein Moment der Erkenntnis mit; aber der Skopus besteht doch gerade nicht darin, daß ich etwas nur erkenne, sondern darin, daß ich von etwas Gebrauch mache, daß ich also die Gelegenheit nütze oder das Amt ausübe,

und d. h. daß ich selber zum Einsatz komme, mich mit etwas identifiziere. Oder wenn ich sage: ich mache mein Versprechen wahr, oder ich mache wahr, was ein anderer sich von mir verspricht, so ist freilich auch hier ein Moment der Erkenntnis mit im Spiel; aber dieses Wahrmachen, dieses Verifizieren ist nicht das prüfende Bewahrheiten eines Erkenntnisbezuges, sondern ein sich selbst Bewähren im Existenzvollzug. Das so verstandene Wahrnehmen und Wahrmachen gehört in eine Dimension der Wirklichkeitsbegegnung, in der es nicht nur um die Wahrheit unserer Erkenntnis, sondern um die Wahrheit unserer Wirklichkeit selbst geht.

Wie kann das Problem „Theologie und Wirklichkeit" in *dieser* Dimension jedem zu bedrängender Erfahrung kommen? Nun, zunächst ist in Korrektur zu früher Gesagtem zu betonen: Die Theologie redet doch nicht nur von Gott – etwa gar, als bedeutete Theologie analog zu anderen Wissenschaftsbezeichnungen wie Geologie, Zoologie oder Psychologie die Erforschung eines abgegrenzten, gesondert zu betrachtenden Wirklichkeitsbereiches, in diesem Fall also nicht der Erdformationen oder der Tierwelt oder der seelischen Wirklichkeit, sondern der Wirklichkeit Gottes. Die Theologie redet doch auch nicht nur von einer besonderen Wirklichkeit göttlicher Offenbarung, einer Heilsgeschichte mit ihren Heilstatsachen. Die Theologie redet doch zumindest auch von der Welt, von der Geschichte, vom Menschen, also von all dem, was jedem als Wirklichkeit begegnet und in seiner Wirklichkeit von niemandem in Zweifel gezogen wird. Und die Theologie redet doch von dem einen und dem andern nicht in beziehungsloser Addition, sondern so, daß das Reden von Gott und von seiner Offenbarung auf gar nichts anderes abzielt als darauf, in der rechten Weise von der Welt, von der Geschichte, vom Menschen, also von unserer Wirklichkeit zu reden, d. h. so von unserer Wirklichkeit zu reden, daß sie getroffen wird. Wie getroffen wird? Doch so, daß diese unsere Wirklichkeit wahrgenommen wird im Sinne sachgemäßen In-Brauch-Nehmens und Waltens, und daß diese unsere Wirklichkeit wahrgemacht wird in dem Sinne, daß zur Erfüllung kommt, wozu sie berufen ist.

Nun aber müssen wir eingestehen: Die Theologie erhebt zwar den Anspruch, diese unsere Wirklichkeit zu treffen. Doch wird sie diesem Anspruch gerecht? Trifft sie diese unsere Wirklichkeit? Oder redet sie nicht vielmehr an ihr vorbei? Bringt die Theologie diese unsere Wirklichkeit so zur Sprache, daß es zu jenem Wahrnehmen und Wahrmachen kommt? Oder nötigt uns die Theologie etwa, uns über unsere Wirklichkeit hinwegzusetzen, sie zu vergessen und sich selbst

zu überlassen, uns in eine fremde Wirklichkeit hineinzusteigern, die wie eine Traumwelt an diese unsere Wirklichkeit angrenzt, und, da das doch nicht ganz gelingen kann, uns mit einer Wirklichkeits- und Existenzspaltung abzufinden?

Geben wir diesen Fragen noch konkreteren Anhalt, indem wir für einen Augenblick nicht bei der Theologie stehen bleiben, sondern uns dem Geschehen konfrontieren, um dessentwillen es Theologie gibt, der *Verkündigung*. Geben wir uns rückhaltlos Rechenschaft über unsere Erfahrung mit der Predigt! Ich denke jetzt nicht etwa nur an solche, die nur zufällig einmal in einen Gottesdienst geraten und wieder einmal nur bestätigt finden, daß sie damit nichts anfangen können. Gewiß denke ich auch an sie, vornehmlich aber an die sogenannten gläubigen Christen, denen das Predigthören nicht nur Gewohnheit oder Pflicht, sondern auch Bedürfnis ist, und nicht minder an die Diener am Wort, auf denen die gehaltene Predigt oft ebenso lastet wie die bevorstehende. Ich denke darum auch nicht in erster Linie an solche, die, von intellektuellen Zweifeln geplagt, davon enttäuscht sind, daß die Predigt sie dabei im Stich läßt, oder an solche, die sich etwas darauf zugute halten, daß ihr Glaube noch immer dem Denken ausgewichen ist, und es der Predigt verargen, wenn sie sie darin nicht rechtfertigt. Gerade diejenigen, die darum wissen, was von der Verkündigung eigentlich zu erwarten ist, haben doch Anlaß zu tiefster Beunruhigung, daß da so wenig geschieht, so wenig in Bewegung gerät, daß es da so wenig zu wirklichem Verstehen kommt, daß die Predigt meist so fern, so belanglos, so unverbindlich bleibt. Allem naheliegenden theologischen Räsonnement zum Trotz hat doch die schlichte Klage einfach recht: Es hat so wenig mit dem Leben zu tun, es bleibt etwas Zusätzliches, es greift der Wirklichkeit nicht an die Wurzel. Und das alles doch im Widerspruch zu dem, worum es in der christlichen Verkündigung geht. Es wäre darum ein schlechter Rat, die Predigt solle weniger vom Glauben reden und dafür stärker an die Tat appellieren. Denn die Verkündigung will nicht durch den Menschen verwirklicht werden, sondern der Mensch soll durch die Verkündigung verwirklicht werden, d. h. der ganzen Wahrheit seiner Wirklichkeit ausgeliefert werden. Darum ist auch wenig geholfen mit homiletischen Ratschlägen, die Predigt durch praktische Beispiele zu verlebendigen, durch Exkurse ins Zeitgeschehen aktuell zu machen. Denn die Verkündigung will nicht durch unsere Wirklichkeit erhellt werden, sondern unsere Wirklichkeit soll durch die Verkündigung erhellt werden. Doch was heißt das? Und wie geschieht das?

IV

Es erscheint absurd, sich auf diese Frage hin noch einmal der Theologie zuzuwenden, als wäre sie imstande, hier zu helfen. Wächst nicht im Vergleich zur Predigt die Gefahr der Wirklichkeitsferne um ein Vielfaches bei der Theologie, die als Wissenschaft mit ihrer abstrakten Fachsprache in Regionen schwebt, deren Zusammenhang mit der konkreten Wirklichkeit wenigstens dem Nichttheologen unverständlich und – dieser Verdacht besteht – auch dem Theologen selbst oft nicht mehr gegenwärtig ist? Ist nicht – welche Ironie! – der Begriff „Wirklichkeit" etwas vom Abstraktesten, was man sich denken kann? Nun, eine mathematisch-physikalische Formel ist ebenfalls etwas äußerst Abstraktes, kann aber der Schlüssel etwa zur Atomspaltung sein. Soll die Theologie der Verkündigung und damit der Wirklichkeit dienen, darf sie sich der Anstrengung des Begriffs gerade nicht entziehen. Sie ist dazu berufen, sich Rechenschaft zu geben über die entfaltete Problemlage. Welche Aufgaben ihr daraus erwachsen, sei wenigstens noch kurz angedeutet.

1. Die Theologie hat sich darüber Rechenschaft zu geben, inwiefern sie es mit Wirklichkeit zu tun hat. Vermag sie das nicht, so ist sie leeres Gerede. Stellt sie sich dieser Frage, so schließt das ein die Bereitschaft zu ständiger selbstkritischer elementarer Orientierung an dieser Wirklichkeit sowie die Bereitschaft zur Verantwortung für diese Wirklichkeit in Partizipation an dieser Wirklichkeit.

2. Die Theologie hat es mit der Wirklichkeit als ganzer zu tun, nicht mit der Summe sämtlicher Wirklichkeitsbereiche und Begegnungsweisen von Wirklichkeit – das wäre Unsinn –, aber eben auch nicht nur mit einem einzelnen Sektor der Wirklichkeit, etwa dem Phänomen der christlichen Religion, vielmehr mit der Wirklichkeit im Hinblick darauf, wie diese als ganze dem Menschen begegnet, und d. h. wie der Mensch, der in allen partiellen Begegnungsweisen mit der Wirklichkeit jeweils selbst nur partiell in Betracht kommt, als ganzer angegangen ist in seiner Existenz zwischen Gott und Welt. So sehr die Theologie gründet auf dem christlichen Glaubenszeugnis, hat sie doch dessen Anspruch daran zu bewähren, daß in ihr das zur Sprache kommt, was jeden Menschen als ganzen unbedingt angeht. Das erfordert Offenheit für Wirklichkeitserfahrung jeder Art.

3. Die Theologie muß das in ihrem Horizont aufbrechende Wirklichkeitsproblem in beiden vorhin behandelten Dimensionen gleich ernst nehmen. Sie darf dabei die eine von der andern nicht isolieren und wird jedenfalls die erste Problemdimension von der zweiten her

angehen müssen. Aber sie darf nicht zugunsten der zweiten die erste überhaupt unterschlagen. Denn es könnte sein, daß ein falsches Verständnis der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung sich als Hindernis dafür auswirkt, daß das, wovon die Theologie redet, diese unsere Wirklichkeit trifft.

4. Die Theologie muß den Wirklichkeitsbegriff klären und darum sich der ontologischen Aufgabe unterziehen. An Stelle einer bloßen Entgegensetzung von personalem und ontologischem Denken muß die Intention des Personalismus für die Fundamentalontologie fruchtbar gemacht werden. Dabei wird es auf einen Wirklichkeitsbegriff hinauskommen, der nicht an der Vergegenständlichung, sondern an geschichtlicher Begegnung, nicht an der Verfügbarkeit, sondern an der Sprachlichkeit der Wirklichkeit, nicht an vorfindlicher Präsenz, sondern an noch ausstehender Futurität orientiert ist. Eine solche Ontologie wird zwar von theologischen Einsichten befruchtet und auf theologischen Gebrauch ausgerichtet sein, jedoch keine theologische Ontologie sein, sondern eine zur allgemeinen Diskussion stehende Fundamentalontologie, in der dann auch die abgeleiteten Wirklichkeitsmodi, wie etwa der naturwissenschaftliche Wirklichkeitsbegriff, ihren Ort haben. Aber es wird dadurch nicht mehr möglich sein, z. B. mit einem naiv positivistischen Wirklichkeitsbegriff in der Theologie zu operieren, sofern es sich nicht etwa um rein positivistische Tatsachenaussagen handelt.

5. Die Theologie muß dem Rechnung tragen, daß eine theologische Aussage eine Glaubensaussage ist. Daraus folgt, daß von Gott, Welt und Mensch theologisch nicht getrennt und an sich, sondern nur in einem einzigen Wirklichkeitszusammenhang geredet werden kann. So ist z. B. Offenbarung Gottes eo ipso auch Offenbarwerden der Welt und des Menschen. Oder: Der Mensch in seinem In-der-Welt-sein ist eo ipso der von Gott angerufene Mensch. Es findet hier keine Ergänzung einer Wirklichkeit durch die andere statt. Die entscheidende Wirklichkeitsdifferenz wird nicht mit der erkenntnistheoretisch-metaphysischen Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz oder von übernatürlich und natürlich oder wie sonst getroffen, sondern allein mit dem Entweder-Oder eines Wirklichkeitsverhältnisses im Glauben oder im Unglauben.

6. Die Theologie muß sich darüber klar sein, daß für sie die Möglichkeit solcher Zusammenschau von Gott, Welt und Mensch in der Glaubensaussage an dem hängt, was sie von Jesus bekennt: wahrer Gott, wahrer Mensch. So verstanden ist Jesus der Zeuge des Glaubens und der Glaube wiederum der Zeuge Jesu. Und darum werden

wir auch auf die Frage, was denn wirklicher, konkreter, das Verhältnis zu Gott und zur Welt zugleich umspannender Glaube sei, also der Glaube, der sich ereignet, wenn die Verkündigung trifft, der Glaube, in dem sich jenes Wahrnehmen und Wahrmachen unserer Wirklichkeit vollzieht, am besten mit dem Hinweis auf Jesus antworten, von dem wir bekennen, daß in ihm Gott Mensch ward, damit wir durch ihn wirklich werden.

Date Due

AP 1 6 '67			
DEC 15 1967			
JAN 3 '75			

GTU Library
3 2400 00294 9638

v.53
1956

Zeitschrift für theologie und kirche

v.53
1956